Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY
X030229974

Digitized by Google

ALDERMAN LIBRARY
UNIVERSITY OF VIRGINIA
CHARLOTTESVILLE, VIRGINIA

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift

für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen

zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben

von

Felix E. Peiser

VL 20-21

Zwanzigster Jahrgang

1917/18

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

Digitized by Google

PJ
5
.C6
20.-21. Jahrg.
1917-18

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis Jahrgang 1917

Abhandlungen und Notizen

Spalte

Bork, Ferd.: Ein Himmelsbild der Pekontschi 142
Brandenburg, E.: Paphlagonia 97
— Zur Erforschung der Hettitischen Sprache . . 209
Ebeling, E.: Zu einigen Beschwörungsformeln . 48
— Tafeln mit Beschwörungen zum praktischen Gebrauch aus Assur I 176
Epstein, J. N.: Biblisch-Talmudisches 274
Erbt, Wilh.: Šešbaṣars Herkunft 33
— Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche 161. 193
— Die Fürstensprüche im Hesekielbuche . . 270. 289
Förtsch, Wilh.: Zu FH 5 204
Geller, Sam.: Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur 41. 65
Gustavs, A.: Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten 321
Humbert, Paul: בּוֹלֵם שְׁקָמִים (Amos VII, 14) 296
Hüsing, G.: Kaspisches: Šumalija 106
— Kaspisches II: DURU-katli-me 178
— Kaspisches III: Zum Verbum 205
— Zu Marsuas 327
Jirku, Ant.: Nimrod 169
— Der Brief des Königs Asa von Juda an Benhadad von Damaskus 267
Köhler, Ludw.: Der hebräische Imperfekttypus jeśēb 172
Krauss, S.: Eine Szene in Damaskus 110
Meissner, Br.: Geographica I: Zur Lage von Isin 140
— Geographica II: Tilmun 201
— Geographica III: [Zalzallat] 266
— Synchronismen 225
Neubauer, Jak.: Zur Aussprache des Tetragramms bei den Juden 73
Niebuhr, C.: Bethlehem Ephrata 360
Peiser, F. E.: Jesaja Kap. 9 129
— Obadiah 6 und 7 278
— Apis in der Bibel? 303
— Micha 5 363
Schroeder, O.: Ein Amulett aus Assur . . . 7
— Der Gott des 28. Tages (ûm bubbulum I) . . 9
— Zu Berliner Amarnatexten 105
— Über šaknu in der assyrischen Königstitulatur 174
— Zur Verwendung von Schreibpergament bei den Assyrern 204
— Das Ideogramm der Stadt Arinna 228
— Eine neue Inschrift des Aššur-bel-kala . . . 305
Schultz, W.: Marsuas 324
Schwenzner, W.: Geštin-x-aš 230
Torczyner, H.: Zu נחשתי Gen. 30, 27. . . . 10
Ungnad, A.: Zur Lesung des Gottesnamens ilaNIN.IB 1
— Zur Serie ḫarra = ḫubullu 73
— Das Alter der Geburtsomina 139
— Maškan-šabri 203
Die Ermordung Sanheribs 358
Weidner, E. F.: Zahlenspielereien in akkadischen Leberschautexten 257
Wiedemann, A.: Der Apis als Totenträger . 298
Witzel, Maurus: Zum Tode Barnamtarras . . 353
Zimmern, H.: Zu einigen Beschwörungsformeln 102

Besprechungen.

Banse, Ewald: Die Türkei (R. Hartmann) . 24
Barton, George A.: Sumerian business and administrative documents (Wilh. Förtsch) . . 49
Beer, Georg: Hebräische Grammatik (O. Schroeder) 51
— Hebräisches Uebungsbuch (O. Schroeder) . 152
Beth, K.: Religion und Magie bei den Naturvölkern (M. Pancritius) 121
Boeser, P. A. A.: Mumiensärge des Neuen Reiches (H. Ranke) 332
Böhl, Franz: Kanaanäer und Hebräer (W. Erbt) 117
Breithaupt, M.: De Parmenisco Grammatico (E. F. Weidner) 220
Clemen, C.: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (J. Scheftelowitz) 311
Cossmann, W.: Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttest. Propheten (A. Jirku) 373
Dahl, G.: The materials for the history of Dor (A. Gustavs) 374
Delitzsch, Friedr.: Die Welt des Islam (F. Perles) 93
Diez, E.: Die Kunst der islamischen Völker (R. Hartmann) 244. 279
Eberharter, A.: Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer (M. Löhr) 238
Ehelolf, H.: Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen (O. Schroeder) 367
Epstein, J. N.: Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (F. Perles) 156
Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns (S. Krauss) 53
Friedmann, Ernst: Der Neujahrs-und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil (Sam. Poznański) 22
Gennep, A. van et G. Jéquier: Le Tissage aux cartons (W. Wreszinski) 240
Gronau, Karl: Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese (H. Rust) . . . 52
Halideh Edib Hanum: Das neue Turan (Fr. Schwally) 157
Hammer, Heinr.: Traktat vom Samaritanermessias (W. Erbt) 85
Hartmann, Rich.: Al-Ḳuschairis Darstellung des Ṣûfitums (Friedr. Schwally) 91
Heller, Jos.: Muhammad ibn Sallâm al-ǧumaḥî, die Klassen der Dichter (H. Reckendorf) . . . 147
Herford, R. Travers: Das pharisäische Judentum (Br. Violet) 338
Hölzel, Ed.: Grosse Handkarte von Aegypten (W. Wreszinski) 158
Horovitz, J.: Untersuchungen zur rabbin. Lehre von den falschen Zeugen (S. Poznański) . . 374
Hüsing, Georg: Quellen zur Geschichte Elams I (F. Bork) 79
Jacob, G.: Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische (Fr. Schwally) . . . 379
Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 3. Aufl. (Max Löhr) 306
Kautzsch, E.: Uebungsbuch zur hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch (Max Löhr) 181
Kittel, R.: Geschichte Israels I (P. Thomsen) 369
Landersdorfer, S.: Sumerisches Sprachgut im AT (Fr. Stummer) 334
Leeuw, G. van der: Godsvorstellingen in de oudägyptische Pyramidenteksten (W. Wreszinski) 186
Littmann, Enno: Lieder der Tigrē-Stämme (u.) Die altamharischen Kaiserlieder (Bruno Violet) 56
— Tschakydschi (Fr. Schwally) 129
Mager, H.: Die Peschiṭtho zum Buche Josua (W. Caspari) 220

Digitized by Google

Spalte

Mearns, James: The canticles of the Christian Churches (B. Violet) 182
Meinhold, Hans: Geschichte des jüdischen Volks (M. Löhr) 119
Meissner, Bruno: Assyriologische Forschungen I (O. Schroeder) 78
Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen (Fr. Schwally) 120
Mžik, Hans v.: Ptolemaeus und die Karten der arabischen Geographen (R. Hartmann) . . 59
Opitz, Carl: Der heilige Krieg, Kriegskarte (C. F. Seybold) 219
Papasian, Th.: Deutsch-türkisches Taschenwörterbuch (Fr. Schwally) 380
Pedersen, Johs.: Der Eid bei den Semiten (Fr. Schwally) 83
Philippson, A.: Das türkische Reich (R. Hartmann) 378
Poznański, Sam.: Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter (S. Krauss) . . . 183
Radau, Hugo: Sumerian Hymus and Prayers to God Dumu-zi (E. F. Weidner) 12
Roscher, W. H.: Neue Omphalosstudien (W. Gaerte) 377
Rothstein, J. W.: Die Nachtgesichte des Sacharja (W. Erbt) 232
Sanders, Henry: The New Testament Manuscripts in the Freer Coll. (Br. Violet) . . . 216
Schenke, Wilh.: Die Chokma (Sophia) (Bruno Violet) 153
Sethe, Kurt: Von Zahlen und Zahlworten (W. Wreszinski) 18
Steindorff, Georg: Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart (Fr. Schwally) 188
Thomsen, Peter: Die Palästina-Literatur 3. Bd. (F. E. Peiser) 214
Torczyner, H.: Die Entstehung des semitischen Sprachtypus (I. Löw) 211
Tschudi, Rud.: Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan (Fr. Schwally) 217
Unger, Eckhardt: Reliefstele Adadniraris III (O. Schroeder) 285
Volz, Paul: Die biblischen Altertümer (A. Gustavs) 309
Walde, B.: Christliche Hebraisten Deutschlands (F. Stummer) 376
Weidner, Ernst F.: Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft I (Bruno Meissner) . . 305
Wely Bey Bolland: Praktisches türkisches Lehrbuch (Fr. Schwally) 379
Wied, Karl: Leichtfassliche Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache (Fr. Schwally) 380
Wiedemann, Eilhard: Ueber die Uhren im Bereiche der islamischen Kultur (R. Hartmann) 336
Woermann, Karl: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker (W. Wreszinski) . . . 114
Wutz, Franz: Onomatica Sacra (W. Förtsch) 282

Verzeichnis der Rezensenten.

Bork, F. 79
Caspari, W. 239
Erbt, W. 85. 117. 232
Förtsch, W. 49. 282
Gaerte, W. 377
Gustavs, A. 309. 374
Hartmann, R. 24. 59. 244. 279. 336. 378
Jirku, A. 373
Krauss, S. 53. 183
Löhr, M. 119. 181. 238. 308
Löw, I. 211
Meissner, Br. 305
Pancritius, M. 121
Peiser, F. E. 214
Perles, F. 93. 156
Poznański, S. 22. 374
Ranke, H. 332
Reckendorf, H. 147
Rust, H. 52
Scheftelowitz, J. 311
Schroeder, O. 51. 78. 152. 285. 367
Schwally, Fr. 83. 91. 120. 157. 188. 189. 217. 379. 380
Seybold, C. F. 219
Stummer, F. 334. 376
Thomsen, P. 369
Violet, B. 56. 153. 182. 216. 338
Weidner, E. F. 12. 220
Wreszinski, W. 18. 114. 158. 186. 240

Sprechsaal.

Bauer, H.: Zu Pöbels Erwiderung OLZ 1916 Sp. 250 ff. 221
Diergart, P.: Zum Namen Βερζελαῖος bei Flavius Josephus 250
Horovitz, J.: Zu OLZ Sp. 55 189
Meissner, B.: Zu OLZ 1917, 296 ff. 350
Rothstein, J. W.: Zu Jirkus Aufsatz über Nimrod Sp. 169 ff. 249

Aus gelehrten Gesellschaften.

K. Sächsische Gesellschaft d. Wiss. 125. 251. — Berliner Akademie d. Wiss. 158. 251.

Mitteilungen.

Tätigkeit u. Schicksal des Dt. Instituts f. äg. Altertumskunde 124. — Urkunde des Königs Ptolemaios Philopator aus der Papyrussammlung d. Berl. Mus. 158. — Nachlass Heinr. Barths und G. Nachtigals 251. — Gründung eines Instituts f. Orientforschung in Leipzig 251. — Legrains Ausgrabungen in Luksor 287. — Preisausschreiben für eine Arbeit über spanische Archäologie 287. — Orientinstitut in Frankfurt a M. 381.

Personalien.

Andreas, F. 159. — Brünnow, R. E. 222. — Brunnhofer, H. 59. — Denhardt, G. 251. — Ethé, C. H. 222. — Haffner, A. 93. — Halévy, J. 93. — Hauber, A. 222. — Herzfeld, E. 190. — Jahn, G. 317. — Karge, P. 190. — Knudtzon, J. A. 59. — Lessmann, H. 59. — Lidzbarski, M. 93. — Mittwoch, E. 159. — Mollisen, Th. 287. — Mustafa Hamid Bey 29. — Mžik, H. v. 125. Ohnefalsch-Richter, M. 125. — Rhodokanakis, N. 351. Rodenwaldt, G. 251. — Schäfer, J. 29. — Schulthess, F. 93. — Wilcken, U. 125.

Erklärung (F. Böhl und O. Weber) 59
Briefkasten 256
Zeitschriftenschau Am Schlusse jeder Nummer.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 1 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Januar 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 1—12

Schroeder, Otto: Ein Amulett aus Assur 7

Schroeder, Otto: Der Gott des 8. Tages *(ûm bubbulum I)* . . 9

Torczyner, Harry: Zu נחשתי Gen. 30, 27 10

Ungnad, Arthur: Zur Lesung des Gottesnamens ^{ilu}*NIN.IB* . . 1

Besprechungen . . . . Sp. 12—24

Banse, Ewald: Die Türkei (R. Hartmann) 24

Friedmann, Ernst: Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil (Samuel Poznański) 22

Radau, Hugo: Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi (Ernst F. Weidner) 12

Sethe, Kurt: Von Zahlen und Zahlworten (W. Wreszinski) . 18

Personalien 29

Zeitschriftenschau . . . . 29—31

Zur Besprechung eingelaufen 31—32

Zur Lesung des Gottesnamens ^{ilu}*NIN.IB*.

Von Arthur Ungnad.

Ueber den ^{ilu}*NIN.IB* geschriebenen Gottesnamen, der in aramäischer Umschrift als אנושת erscheint, ist bereits soviel geschrieben worden, dass man sich fast nicht getraut, wiederum mit neuen Vermutungen zu kommen. Die Sachlage hat sich indes dadurch wesentlich verschoben, dass Clay in einem der Yale-University gehörigen Syllabar[1] die Lösung des Rätsels gefunden zu haben glaubt: *Ur-ta* sei die sumerische Lesung des Ideogramms[2]. Da ich seiner Meinung nicht völlig zustimmen kann, so soll die Frage näher erörtert werden.

Das betreffende Syllabar (abgekürzt C) ist eins der Art, wie die Serie *id* | *A* | *nâḳu*[3]. Es hat 4 Spalten, während die gewöhnlichen Syllabare jener Serie nur 3 Spalten haben; vgl. aber z. B. CT XII 31 (93068), das ein vierspaltiges Duplikat von C 24—50 ist. Ein näheres Eingehen in diese Fragen ist hier überflüssig; nur soviel sei gesagt, dass C sich auch im Stil ganz den bekannten Syllabaren der Serie *id* | *A* | *nâḳu* anschliesst, wenn es auch ein wenig kürzer gefasst ist.

Z. 286—289 wird nun das Zeichen *IB* behandelt. Die Zeilen lauten:

[i]b	IB	*ú-ra-šu*[1]	[t]u-bu-uḳ-tú
[d]a-ra	IB	‖	is-ri[2], ni-bit-tu
ur-ta	IB	‖	ša ^{dingir}NIN.IB šú-ma
ú-ra-aš	IB	‖	pi-riš-ti

Ein Duplikat dazu ist der von Poebel in der Philadelphiaer Publikation (UM) V, 104 publizierte Text, der leider stark zerstört ist; er bietet (Rs. IV 6 ff.):

[.	t]u-bu-uḳ-tum
[.	is-ri[3]
[.	šá ^{dingir}NIN.IB šú
[.	^{dingir}NIN.IB
[. . . . .]	pí-ri-iš-tum

Dieser Text fügt also noch eine Zeile ein, wodurch bereits erwiesen wird, das *ša* ^{dingir}*NIN.IB šú(-ma)* und ^{dingir}*NIN.IB* nicht dasselbe ist. Einfach *ur-ta* als Lesung von ^{dingir}*NIN.IB* zu fassen, ist also nicht angängig. Wir müssen daher feststellen, was *šá . . . . šú* oder *ša . . . šú-ma* bedeutet. Ganz ähnlich ist CT XII 27 (81—7—27, 200), wo es Rs. 4 ff. also heisst[4]:

[1] YBC 2176, s. A. T. Clay, Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collections (New Haven 1915), Nr. 53.

[2] S. 97 ff.

[3] Assur 3024 ergänzt C 1 ff. Leider ist es bisher nur aus Delitzsch's Auszügen in seinem Sumerischen Glossar bekannt.

[1] Name des Zeichens.

[2] So, nicht *ḫu*! Danach Br. 10483 zu verbessern. Clay hält dagegen *ri* für ein Versehen statt *ḫu*; das geht aber wegen des unten angeführten Duplikats kaum.

[3] So auch hier!

[4] [Korrekturzusatz. Die richtige Auffassung von *ša* usw. hat auch Schroeder, OLZ 1916, 76 ausgesprochen; indes folgt aus diesem Texte gerade, dass das Zeichen

Digitized by Google

[ga-a[1]	M]Á[2]	pi-sa-an-nu	a-la-ku
▽▽[1]	▽]▽	▽▽	bi-i-tum
?	▽]▽	▽▽	▽▽
?	▽]▽	▽▽	▽▽
?	▽]▽	▽▽	ša ^{dingir}ZA.MÁ.MÁ
?	▽]▽	▽▽	pi-sa-an-nu [šú-ma

Leider sind hier die fraglichen Zeilen zerstört, so dass man nicht weiss, was links zu ergänzen ist. [Wahrscheinlich *ma-a*; s. OLZ 1916, 76.]

In den Syllabaren der Serie begegnen nun oft Zeilen, in denen in der rechten Spalte auf *ša* ein Ideogramm folgt. Vgl. z. B. CT XII 11, 26 a:

gur | ÚRU[3] | ša GIŠ.MÁ.ÚRU ma-kur-rum[4]

CT XII 15, 47 b:

[ta-ár] | TAR | ša AL.TAR al-ta-ru

CT XII 21 (47779), Rs. 10:

[ur | ÙR[5]] | ša GUD.ÙR.RA alap up(?)-ki[6]

CT XII 27 (81—7—27, 200), Vs. 9:

gi-e | KI | ▽▽ (ki-ku-ú) | ša KI.NE ki-nu-nu

Oder aus Syllabar C:

(116)	gu-u	KU	▽▽(tu-kul-lum)	ša KU.LI ib-ri
(142)	du-ul	KU	▽▽	ša MAŠ.KU ku-si-tú
(151)	ub	KU	▽▽	ša LU.KU [lu-ub-bu]

Derartige Stellen lassen sich zu Dutzenden aufzählen. Soviel ist klar, dass hinter *ša* jedesmal ein Ideogramm mit sem. Lesung folgt. Steht also oben nur *šú(-ma)*, so liegt das bekannte *šú*[7] vor, das bezeugt, dass die semitische Lesung mit der sumerischen übereinstimmt.

In der oben zitierten Stelle CT XII 15, 47 b hätte mit demselben Rechte geschrieben werden können:

ta-ár | TAR | ša AL.TAR šú-ma.

Gelegentlich findet sich dieses *šú-ma* auch sonst (also nicht nur bei Namen), z. B. CT XII 10, 12 a:

ka-ra | ŠÚ+KAD | ša GIŠ.KA.ŠÚ+KAT šú-ma

Ganz weggefallen ist die sem. Gleichung selten; so CT XII 7, 3 b:

a-ra | UD.DU | ša UD.DU.BU.ḪU.

Dieses ist nach Z. 6 b = a-ra-bu-ú (ḪU).

Was sollen nun diese Zeilen besagen? Es kann wohl kein Zweifel sein, dass damit angedeutet sein soll, dass das betreffende Zeichen in dem betreffenden Ideogramm die angegebene Aussprache hat, so also ist *ÚRU* = *gur* im Ideogr. ^{giš}*MÁ.ÚRU*, zu lesen ^{giš}*má-gur* = sem. *makurru*. In *AL.TAR* (= sem. *altaru*) ist *TAR* im Sumerischen *tar* zu sprechen. In *GUD.ÙR.RA* ist *ÙR* im Sum. als *ur* zu lesen, also *gu(d)-urra* (= sem. *alap upki [?]*). In *KI.NE* (= *kinûnu*) ist *KI* als *gê* zu lesen, also *ge-bil (?)*[1] usw. Delitzsch fasst solche Gleichungen allerdings anders auf[2]. Er meint, dass in Fällen wie KI.NE die betreffende Gleichung bedeuten soll: KI, Aussprache *gê*, bedeutet dasselbe wie KI.NE. Wie soll man das aber herauslesen? Fassen wir es nach unserer Weise, so ist die Zeile *ša KI.NE kinûnu* einwandfrei zu übersetzen: „das *(KI)* von *KI.NE* = *kinûnu*". Delitzsch's Auffassung scheint mir auch in Fällen wie CT XII 6, 33 b nicht möglich:

la-a | UD | ša UD.UD.AK^{ki} [šú-m]a

Die Stadt ist Larak zu lesen, und es ist nicht anzunehmen, dass sie einen zweiten Namen *lâ* gehabt habe. Leider ist die ergänzende Gleichung

ra-a | UD | ša UD.UD.AK^{ki} šú-ma

nicht belegt, vielleicht deshalb, weil *ra* als Lesung von *UD* auch sonst vorkommt[3]. Der Syllabarverfasser glaubte also, dass *UD.UD.AK^{ki}* eine phonetische Schreibung sei, in der das erste UD = *la*, das zweite = *ra* zu lesen wäre, also *la-ra-ak*! So sind demnach alle jene Gleichungen zu fassen.

Eine Schwierigkeit bleibt allerdings bestehen. Es finden sich einige Gleichungen in der rechten Spalte, in denen das betr. Zeichen gar nicht vorkommt. So in C:

[A] (127) tu-ú | KU | ▽▽ (tu-kul-lum) | ša LÍB.TÚR[4] ša-as-su-rum

[B] (202) ma-a | ME | ▽▽ (me-mu-u) | ša KU.BA na-al-ba-šu.

Ferner CT XII 1, 34 a.:

[C] (ú)U | ša GI.GU.RU gi-gu-ru-u

CT XII 6, 49 b, f.:

[D] gal | UD | ša KI.KAL a-pi-ti

[E] al | UD | ša KI.KAL ka-gal-lu

pisannu im Gottesnamen ^{dingir}*ZA.MÁ.MÁ* nicht *ga* zu lesen ist, da in Z. 6 ein Wechsel in der 1. Spalte eingetreten sein muss.]

[1] Ergänzt nach CT XI 30, 9 b ff. und Delitzsch, Sum. Gloss. S. 75.

[2] Zeichen Br. 5410.

[3] Guniertes *TE* (später = *TU*).

[4] So Jensen, KB VI 533.

[5] *pisannu* mit eingesetztem *NIR* (Br. 5491).

[6] So oder *ar-ki* zu lesen; hier liegt also die Lesung für das aus dem Cod. Ḥamm. XX r. 87 bekannte Rind vor. SAI 4047 ist ungenau, weil dort das zweite GUD in PA und Trennungszeichen zerlegt ist. Wie *up-ki* (oder *ár-ki*) zu erklären ist, ist noch unklar.

[7] = „es"; *šú-ma* = „selbiges".

[1] Andere sum. Wörter für „Feuerstätte" sind bekanntlich *nimur* (SAI 7342), *nê* und *gunni* (Br. 9703).

[2] S. z. B. unter II ge (Glossar S. 100).

[3] CT XII 6, 29 b ff.

[4] Vgl. SAI 5999.

Digitized by Google

CT XII 11, 25 b:
[F] ni-in | NÍN[1] | ša ^{dingir}NI.IN.NA šú-ma
CT XII 24, 9 a:
[G] [nu-]ú(?) | LUM | ⟨⟨ (= lu-um-ma) | ša DAN. NU dan-nu
CT XII 7, 33 a:
[H] ni-sag | MURUB | ša NI.SAG ri-eš-tu-u.

Dieses dürfte so ziemlich alles sein, was an Gleichungen vorhanden ist, in denen das erklärte Zeichen gar nicht begegnet. Auch die Erklärung Delitzsch's passt für diese Fälle nicht. Denn in diesen Syllabaren pflegt man sonst nicht auf andere Fälle hinzuweisen, in denen ein anderes Ideogramm die gleiche semitische Lesung hat. Dann müsste ja auch z. B. C 140 lauten:

mu-u | KU | ⟨⟨ | ša ME na-al-ba-šu,

indes steht hier, wie in anderen Fällen, das einfache

mu-u | KU | ⟨⟨ | na-al-ba-šu.

Wenn es mir nicht möglich ist, alle angeführten Fälle zu erklären, so mag doch wenigstens der Weg angedeutet werden, der für ihre Erklärung in Betracht kommen dürfte. Nehmen wir die Gleichnng F, so dürfte klar sein, dass eigentlich beabsichtigt war:

ni-in | NÍN | ša ^{dingir}NÍN šú-ma.

Ein Ueberlieferer hat da nun einmal für ^{dingir}*NIN* das phonetische *ni-in-na* eingesetzt, ohne sich klar zu machen, dass dadurch der Sinn der Zeile gestört wird.

Ebenso steht es mit G, eigentlich:

[nu-]ú(?) | LUM | ša DAN.LUM[2] dan-nu.

Nach Delitzsch's Annahme müssen LUM und DAN.NU Ideogramm für *dannu* sein, was doch wohl nicht sehr einleuchtend ist.

Die andern Fälle sind mangels weiteren Materials noch nicht völlig klar, doch wird ihre Erklärung auf dem oben angedeuteten Wege gesucht werden müssen.

Aus alledem ergibt sich, dass in der Gleichung

ur-ta | IB | ša ^{dingir}NIN.IB šú-ma

nur *IB* die Lesung *urta* hat. Die sichere Lesung des ganzen Ideogramms wäre nur möglich, wenn sich eine Gleichung fände

x | NIN | ša ^{dingir}NIN.IB šú-ma.

Diese ist leider noch nicht gefunden, so dass der Gottesname in seinem ersten Teil auch weiterhin fraglich bleiben muss.

Dass das *r* von *urta* im Munde der späteren Babylonier zu *š* (also *ušta*) geworden ist, dürfte keine Schwierigkeit bieten (vgl. *šipište* für *šipirte*). Somit erklärt sich שת (oder ושת) in אנושת. Für die Erklärung des Anfangs möchte ich auf CT 25, 1, Z. 7 f. hinweisen; dort wird der gleichfalls männliche[1] Gott ^{dingir}*NIN.IM.KI*, der auch ^{dingir}*NIN.MUR* geschrieben wird, als *ni-mur-ru* und *ni-ur* gelesen. Beide Namen sind doch gewiss ursprünglich gleich: *niwur* ist wohl erst aus *ni-ur* entstanden[2]. Hierbei ist *ni* die Lesung von *NIN*, die auch sonst bezeugt ist (CT 24, 18:18 f.; 25, 1:2; 25, 25:11; 25, 27 c 8). So dürfte auch aus *ni-urta*, der ältesten Aussprache des Gottesnamens ^{dingir}*NIN.IB*, zunächst *nimurta* (= *niwurta*) und später *niwušta* geworden sein; das wäre נושת. Wie sich das „prothetische" א erklärt, bleibt dabei noch dunkel; vielleicht gab es eine vulgäre Aussprache *inwušta* oder *iniwušta* für *niwušta*. So viel ergibt sich jedoch dass die älteste Aussprache des Gottesnamens ^{dingir}*NIN.IB* wahrscheinlich Niurta war, woneben sich vielleicht schon früh die Aussprache *Nimurta* fand.

Auf das oben erklärte *šú(-ma)* [zurückkommend, sei noch C 299 richtig gestellt:

ki-eš | Zeichen Br. 10858 | (Name des Zeichens) šú ERI.KI

Auf Grund von Br. 7087 fasst Clay ŠÚ. ERI.KI als *ki(!)-ni-iš^{ki}* = *ki-í-iš^{ki}*. Zunächst geht es nicht, *ka-ni-iš^{ki}* in *ki-í-iš^{ki}* zu ändern. Ausserdem liegt wiederum bei Brünnow ein missverstandenes *šú* vor: K 40 II 33 bietet *ka-ni-iš^{ki}* = *šú âlu*, d. h. „(sum.) *kaniš*, (sem.) **ebenso** (d. h. *kaniš*) eine Stadt". Dem entsprechend ist hier die Zeile zu fassen: „(sum.) kêš, (sem.) **ebenso** (d. h. kêš) eine Stadt". Richtig hat Clay C 52 gedeutet

áš-te | SUK | (Name des Zeichens) | áš-te ERI.KI

Hier ist rechts statt *šú* das volle *áš-te* eingesetzt worden; dagegen bietet der Paralleltext 38128 (CT XII, 3 b)

áš-te | SUK | šú ERI.KI.

Auch hieraus folgt mit absoluter Sicherheit, dass *šú* für *áš-te* steht. Dass man aus solchen Gleichungen nicht Namen für die Unterwelt ableiten kann, in dem man womöglich *šú-âlu* als שְׁאוֹל fasst, wie das bekanntlich geschehen ist[3], braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

Korrekturnachträge. 1. Ehelolf (Wortfolgeprinzip, S. 33) hat gezeigt, dass die babylonischen Grammatiker den Namen unseres

[1] SAI 1920.
[2] Dies ist eigentlich altakkadisch, wurde aber wohl später als ideographische Schreibung betrachtet; vgl. meine Materialien zur altakkadischen Sprache unter *dannu*.

[1] Er ist DAM.UŠ (= *mu-ut* „Ehemann") der *Nikilim*.
[2] Vgl. sem. *uwa'ir (uma'ir)* aus *u'a'ir* von *a'âru* (so auch Zimmern, Ištar u. Ṣaltu, S. 39), *uwašir (umašir)* aus *u'ašir* u. a. m.
[3] Vgl. Muss-Arnold, Wörterbuch 998, wo Literatur angegeben ist.

Digitized by Google

Gottes mit *namru* in Verbindung brachten: dadurch wird unsere Lesung *Nimurta* fast zur Gewissheit erhoben. Jensens Lesung *Namartu, Namirtu* oder *Namurtu* kam der Wahrheit bereits so nahe, wie es bei dem zur Verfügung stehenden Material nur möglich war.

2. Dass die oben angeführte Gleichung B (aus Clays Syllabar 202) tatsächlich auf einem Irrtum beruht, wie wir annnahmen, lehrt K 4148, 9 (CT XI 38):
[ma]-a | ME | mi-mu-ú | ša KU.ME (!) na-al-ba-šu.

Ein Amulett aus Assur.

Von Otto Schroeder.

Die von Ebeling in seinen „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts" als Nr. 35, 36 und 37 veröffentlichten Beschwörungen geben sich ebenso wie die auch mit Bildern geschmückten Nr. 85, 86 und 87 durch ihre Form als Amulette zu erkennen; man beachte den oberhalb der eigentlichen Tafel befindlichen schmaleren Ansatz, der gewöhnlich ein Loch zum Durchziehen der Schnur enthält. Die Tafel VAT 9730 (Ebeling Nr. 35) hat diese Lochung nicht; vielleicht ist es also richtiger, hier von einer „Vorlage" für ein Amulett zu sprechen. Der Wortlaut von Nr. 36 gleicht im allgemeinen dem von Nr. 35; ob die Lücke durch Nr. 37 zu ergänzen ist, bezweifle ich; nur für die eine der drei, durch diagonale Doppellinien gevierteilten Flächen des Tafelansatzes vermag Nr. 37 ergänzend einzutreten.

VAT 9730 ist ein braunes Täfelchen von nicht mehr als 19 mm Dicke; der Hauptteil ist 100 mm hoch, 58 mm breit, der Ansatz nur 20 mm hoch und 38 mm breit. Die Höhe der Schriftzeilen beträgt im Durchschnitt etwa 4 mm.

Umschrift.

[15] *šiptu.* [ilu] *Ea* [ilu] *Šamaš* [ilu] *Márduk, ilâni*[meš] *rabûti*[meš] [16] *namrûti*[meš] *ṣîrûti*[meš] *aṣaridûti*[meš], *da-in di-i-ni* [17] *paris*[is] *purussê mu-šim šimâti*[meš] [18] *mu-ṣir uṣurâti*[meš] *mu-šik-ki iš-ki-t[ú]* [19] *ša šamê*[e] *ù irṣitim*[tim] *at-ta(!)-nu-m[a].*

[20] *šipat-ku-nu balâṭu, ṣi-it pî-ku-nu ša-l[a-mu],* [21] *mê*[meš]*-ku-nu šûl-mu, e-piš pî-ku-nu balâ[ṭu],* [22] *amâru ku-nu balâṭu*[tú], *ḫa-sis-ku-nu šûl-me,* [23] *na-plusu-ku-nu dumḳu, --* [mu] *munakkiru Ḫul. Nig. Ḫar. Šik,* [24] [mu] *mupašširu kišpa, ruḫâ, rusâ, upšâšê limnûti* [25] *ša amêlu-u-te, ša kaššâpi, kaššapti,* [26] *e-piš-tú muš-te-piš-tum,* [27] *râmu limnu, erêšu nakru,* [28] *nadâru Kud. Da. kibû Dib. Da,* [29] *agâgu Lu(!). Mal, ḫâšu Dib. Ba.* [30] *ṣu-ud pa-ni [- -] Še(?). Ga. A* [31] *ša* [1] *Bâbu-aḫa-[iddina*[na]*] mâr ili-šu tamû limnu.* [32] [ilu] *Ê-a [*[ilu] *Šamaš* [ilu]*] Marduk, ilâni*[meš] *rabûti*[meš] [33] *[- - - -]-a a-na-ku Nu. Zu-u.*

Uebersetzung.

[15–19] **Beschwörung. — Ea, *Šamaš*, Marduk, die grossen Götter, die Strahlenden, Erhabenen, Fürstlichen, —** *des Rechtes Richter, der Entscheidung Entscheider, der Bestimmungen Bestimmer, der Festsetzungen Festsetzer, der Anteile Zuteiler* —, von Himmel und Erde (seid) ihr!

[20–23a] Eure Beschwörung — Leben,
was aus eurem Munde ausgeht — Heil,
eure Wasser — Heil,
was euer Mund bildet — Leben,
euer Sehen — Leben,
euer Sinnen — Heil,
euer Blicken — Gnade!

[23b–25] umwandelnd das Böse des Innern (?) . . . . ., lösend Zauber, Spuk, Hexerei, böses Treiben von Menschen, von Zauberer (und) Zauberin, [26–33] das Werk der Hexe: böses Lieben, feindliches Entscheiden, zerreissendes Wüten, zwingendes Sprechen, ... des Zürnen, packendes Hassen, Glühen des Antlitzes, ... — des Bâbu-aḫa-iddina, des Sohnes seines Gottes, böse Besprechung — Ea, *Šamaš*, Marduk, die grossen Götter, ... ? ? . . . kenne ich nicht.

Bemerkungen.

Abbildungen von Amuletten in der Form unserer Tafel: Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr Abb. 5. 6. Frank, Babylonisch-assyrische Kunst S. 55. Jeremias, AO I 3[2] Abb. 8. 9. HaoG Abb. 46. 47. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon Abb. 192.

Die Zeilen 15 bis 19 liefern den Beweis, dass die Beschwörung sich zunächst nur an Šamaš wandte; auf den Sonnengott zugeschnitten ist die ganze noch jetzt im Singularis stehende Stelle von *dain dîni* bis *mušikki iškêtu* (in der Uebersetzung durch Cursivdruck ausgezeichnet). Verdächtig ist auch die Form *at-ta-nu* statt *at-tu-nu*; es sieht geradezu so aus, als wäre ursprüngliches singularisches *at-ta* durch Hinzufügung eines *-nu* in einen Pluralis verwandelt worden.

Z. 15 [ilu] = *Ea* vgl. Z. 32 [ilu] *Ê-a.* Ebenso wird, wohl um Irrtümer auszuschalten, Marduk in verschiedener Weise geschrieben; Z. 15 [ilu] *ŠU* und Z. 32 [ilu] *Amar. Ud.* — Z. 20—23a. Sieben Glieder, dreimal je abwechselnd *balâṭu* und *šulmu (šalamu)*, als Höhepunkt das siebente Glied: *dumḳu.* Der Sonnengott schenkt „Leben" und „Heil" als seine „Gnade". Diese Trias entspricht wohl nicht bloss zufällig dem ägyptischen . — Z. 24. Vgl. Šurpu V/VI 129. Zimmern, BBR S. 32f. — Z. 25. Auf sumer. *ùĝ* (s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 54 unter III *ùĝ*) folgt eine beschädigte

Digitized by Google

Stelle, doch dürfte kein ZU mehr gefolgt sein. — Z. 26. *muštepištum* oft in Maqlû, s. Tallqvist S. 157a. — Z. 27—30. Uebersetzung teilweise recht unsicher. Die Stelle entspricht Maqlû I 89—91 IV 13—15, vgl. auch ebenda V 62f. VII 75f. Zu Einzelheiten s. Tallqvist, a. a. O. S. 123. An der zuerst genannten Stelle heisst es nach Tallqvist's Umschrift: [89]*ip-šu, bar-tu, a-mat li-mut-ti, râmu, zâru* [90]*Di.Bala.a, Zi.Tar.Ru.Da.a, Ka Dib.Bi. Da Kúš.Ku.Mal* [91]*. . ṣu-ud pa-ni . . . . .* „Zauberei, Auflehnung, unheilvolles Wort, Liebe, Hass, Betrug, Erwürgung, ?, ?, ..., Glühen des Gesichts . . . .“ Zu meiner Umschrift beachte man: *Di = erêšu* (Br. 9527. Delitzsch. HWB S. 139), *Zi = nadâru* (Br. 2318), *Kúš = agâgu* (gemäss Br. 6391), *Sag. Ki = ḫâšu* (Br. 3643); also lauter Ausdrücke für Gemütsbewegungen! — Z. 32. Der Personenname ebenso in Z. 2 und auf dem Henkel (Z. 11—14), wo es heisst: [11]*I Bâbu-aḫa-iddina*[na] [12]*apal ili-šu* [13]*iškun*[un] [14]*ṣalma* (Br. 6389) = „B, der Sohn seines Gottes, errichtete das ‚Bild‘.“ — Der Henkel trägt dann noch vier Gottesnamen; oben [d]*Šùl-ma-nu*, links = [d]*Mu. Di*, rechts [d]*Amar.Ud*, unten [d]*Asaru-là-dùg*. Die beiden zuletzt genannten Namen sind = Marduk; ebenso dürften die beiden ersten Synonyme sein. Sollte etwa *Mu.Di* — einen solchen Gott kennt Deimel's Pantheon Babylonicum nicht — spielerische Schreibung für *Di.Mu = šùl-mu* (und somit = *Šùl-ma-nu*) sein? Ergänzung des rechts stehenden Namens nach Nr. 37.

Der Gott des 28. Tages *(ûm bubbulum I)*.

Von Otto Schroeder.

Förtsch hat OLZ 1916 Sp. 210f. gezeigt, dass „die älteste Erwähnung des *ûm bubbulum*“ bereits in Opferlisten der Zeit Lugalandas zu finden ist. Das im Haupttexte DP 218 zu lesende [d]*Babbar-ud-nă-a-ka* hat Deimel unter Nr. 1117 seines „Pantheon Babylonicum“ in der Lesung [d]*Ud-ud(-nad-a-ka)* als Göttername gebucht. Ein Gott des *ûm bubbulum* war bislang nicht weiter belegt und ob Deimels Fassung der Stelle in DP 218 das Richtige trifft, ist mindestens fraglich. Die erste unbezweifelbare Erwähnung eines Gottes des *ûm bubbulum* bietet ein Assurtext (VAT 9418), auf den m. W. zuerst Weidner im „Handbuch der babylonischen Astronomie“ S. 141 hingewiesen hat. Dort werden u. a. 7 Erscheinungsformen des Gottes Nergal aufgezählt, nämlich:

[d]*Ùr-ra*	[d]*Nergal ša Kûta*[ki]
[d]*Mes-lam-ta-ê-a*	[d]*Nergal ša Bâbilu*[ki]
[d]*Ḫuš-ki-a*	[d]*Nergal ša Nippuru*[ki]
[d]*UD-bu-bu-ul*	[d]*Nergal ša Sip-par*[ki]
[d]*I-sar-pád-da*	[d]*Nergal ša aḫi nâr Dur-ili*
[d]*Bi-bi*	[d]*Nergal ša A-ḫu*[ki]
[d]*Lù-ḫuš*	[d]*Nergal ša Kiš*[ki]
VII	[d]*Nergal*[meš]

Mit Ausnahme des an vierter Stelle genannten [d]*UD-bu-bu-ul* sind sämtliche Namen bereits bekannt; neu sind aber z. Tl. die Lokalisierungen, weswegen ich auch den ganzen Abschnitt hier mitteile. Zeile 4 besagt, dass der Nergal von Sippar den Namen [d]*UD-bu-bu-ul* getragen habe. Nun ist bekannt (vgl. Landsberger, Der kultische Kalender S. 141), dass es zwei Tage mit dem Namen *ûm bubbulum* gab; von ihnen hat der erste (28. Monatstag) den Zusatz *ša* [d]*Nergal*, der zweite (29. Monatstag) den Zusatz *ša* [d]*Sin*. Daraus ergibt sich, dass der Nergal von Sippar als Spezialgottheit des 28. Monatstages galt und als solche direkt den Namen [d]*Ùm-bubul* führte.

Zu נחשתי Gen. 30, 27

von Harry Torczyner.

Mit der bekannten Bedeutung von נָחַשׁ „Wahrsagerei treiben, durch mantische Künste ermitteln“ o. ä. kommt man in dem Satze אם נא מצאתי חן בעיניך נחשתי ויברכני יהוה בגללך nicht aus. Mit der Ausflucht aber, in נחשתי an dieser Stelle ein anderes Zeitwort der Bedeutung „Ueberfluss haben“ zu sehen, wie dies J. Sperber OLZ 16, 389 vorgeschlagen hat, kann man sich kaum zufrieden geben. Es gibt im Hebr. kein Zeitwort נחש dieser Bedeutung. Die Eigennamen נָחָשׁ, נַחְשׁוֹן sind — vgl. Nöldeke Beiträge 87 — aus dem Hebräischen zu erklären; aber selbst wenn ein Zusammenhang mit altbab. Namen wie Nuḫâšu, Nuḫšânu, neubab. Nuḫšâ (vgl. Tallquist Ass. Pers. Names 297a) etc. bestünde, wäre m. E. nur an Entlehnung zu denken. Ferner bedeutet auch im Akkadischen naḫâšu nur „strotzen, in Ueberfluss vorhanden sein,“ II 1 „in Ueberfluss versetzen, schwellen machen,“ nicht aber „Ueberfluss haben“. Endlich spricht das Tempus von נחשתי und die Stellung dieses Wortes vor „und Gott hat mich um deinetwillen gesegnet“ dafür, dass es die Situation Labans vor Jakobs Ankunft bezeichnet; und das war kein Ueberfluss: כי מעט אשר היה לך לפני „denn das Wenige, das vor mir dir gehörte“ V. 29. Und auch in diesem Verse folgt auf die Angabe von Labans früherer Armut die Behauptung, dass erst mit Jakobs Fuss Gottes Segen bei Laban einkehrte: ויפרץ לרב ויברך יהוה אתך לרגלי.

Eine vulgärarabische Parallele in den von Littmann in Jerusalem gesammelten Modern

Digitized by Google

Arabic Tales 9v scheint mir eine andere Deutung recht wahrscheinlich zu machen. Es ist dort im Märchen von einem Königssohn Qâsim die Rede, der unerkannt aus der Fremde heimkehrt und als Grindkopf verkleidet bei einem armen Goldarbeiter Dienst nimmt[1]. Nun heisst es Z. 16f. هداك معلمو خدمو ليش كان منحوس قال انا بدى اخدم هالقرع يمكن بتروح النحسة عنى „dieser sein Meister nahm ihn in Dienst, weil er unglücklich (manḥūs) war; er dachte ich will diesen Grindkopf in Dienst nehmen, vielleicht wird (dadurch) das Unglück (niḥse) von mir weichen.“ Das geschieht denn auch; der Diener macht seinen Herrn reich, sodass dieser endlich sagt: اما اجير هادا فكّ النحسة عنى „fürwahr dieser Mietling hat die niḥse von mir gelöst“ (S. 91, 1). Aus diesem Satze geht deutlich hervor, dass نحسة nicht einfach Unglück sondern ganz wie das hebr. נַחַשׁ etwa in Nu 23,23 כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל „es gibt keinen Zauber gegen[2] Jakob, keine Orakel gegen Israel“, ein Zauberfluch ist, der erst gelöst werden muss. So sagt auch an einer anderen Stelle ein Freund zu einem vom Unglück verfolgten Manne S. ١٩٣ يمكن انته منحوس هات ادّيني فلوس وانا بشتغل والمكسب الى والكَ „vielleicht stehst du unter einem Fluch (inte manḥūs), gib mir Geld und ich werde Handel treiben und der Verdienst gehört uns gemeinsam“.

Inhalt und Ausdruck sind dem Tatbestand in Gen. 30 zu ähnlich, als dass eine solche Parallele für die Erklärung der Bibelstelle ausseracht gelassen werden dürfte. Auch Laban war vor Jakobs Ankunft arm. Auch sein Unglück wird dadurch beseitigt, dass er einen anderen, der unter einem besseren Stern steht, seine Geschäfte führen lässt. So wird denn auch נחשתי nichts anderes sein als كنت منحوس ich stand unter einem נַחַשׁ, einem bösen Zauber, da hat mich Jhwh um deinetwillen gesegnet. ברך „segnen“ bildet ja auch Nu 24, 1 den Gegensatz zu נחש „Zauberfluch“: „Bileam sah, dass es Jhwh gefällt, Israel zu segnen (לברך), und ging darum nicht erst wie allemal darauf aus zu fluchen (לקראת נחשים[3]).“ Die Bedeutung „Wahrzeichen“ (Ges.-Buhl$_{16}$) hat נחש auch hier nicht.

נחשתי Gen 30, 27 ist also von נחש „zaubern“ etymologisch nicht zu trennen, das, wie ja längst erkannt ist, zu arab. نحس infaustus fuit (v. bösen Omen) gehört. נחשתי könnte dann freilich nicht Pi'el sein; ist es arab. منحوس entsprechend ein Nif'al, dann brauchte gleichwohl die masoretische Vokalisation nicht geändert zu werden.

Sachliche Parallelen für den Versuch, durch Anschluss an einen Glücklicheren den eigenen Unstern zu bannen, sind bekannt, so dass sie hier nicht ausführlich behandelt werden müssten.

[1] Das Märchen selbst ist auch sonst weit verbreitet. Vgl. Prym-Socin, Der Neuaramäische Dialekt des Ṭûr 'Abdîn Nr. XXXIX und XLVI und dazu Einleitung S. XXI.

[2] So ist natürlich m. a. zu übersetzen.

[3] Der Text mag hier indes nicht ganz in Ordnung sein.

Besprechungen.

Radau, Hugo: Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi or Babylonian Lenten Songs from the Temple Library of Nippur. (The Babylonian Exp. of the Univ. of Penns. XXX, 1.) XIII, 66 S. m. 20 u. 9 Taf. 4°. M. 14 —. München 1913. (Erlangen, R. Merkel.) Besprochen von Ernst F. Weidner, Perleberg.

Radau veröffentlicht in diesem Bande 13 Texte aus der Sammlung der Universität Pennsylvania, die zum grösseren Teile den Grabungen von Nippur entstammen, zum kleineren Teile der Khabaza Collection angehören. Dem Duktus der Schrift nach sind es Texte aus der Zeit der Dynastie von Isin, inhaltlich gehören sie zum Kreise der Tammuz-Inanna-Lieder. Die Autographien sind als vorzüglich zu bezeichnen, wenn man sie sich auch etwas grösser gewünscht hätte. Die unnütze, zeitverschwendende Wiedergabe von zufälligen Rissen auf der Tafeloberfläche ist leider auch bei diesem Bande nicht unterblieben.

Im Vorwort und in der Einleitung beschäftigt sich der Verfasser mit religionsgeschichtlichen Problemen im Rahmen des Tammuz-Inanna-Kultes. Er führt hier etwa folgendes aus: Die Religion der Sumerer war ein Reflex ihrer menschlichen Einrichtungen (Makrokosmos = Mikrokosmos). Sie teilten die ihnen bekannte irdische Welt in zwei Teile, einen nördlichen oder unteren und einen südlichen oder oberen Teil, ein. In der ältesten Zeit wurden die beiden Teile durch Eridu und Nippur, später durch Eridu und Nordwestmesopotamien repräsentiert, noch später galt als „Norden“ Girsu, Kutha, Akkad, das armenische Bergland, das „Westland“ oder auch Elam. Zur Zeit der 3. Dynastie von Ur waren Sumer und Akkad die Bezeichnungen für „Süden“ und „Norden“. Den irdischen Verhältnissen entsprechend wurde auch der Makrokosmos in zwei Teile geteilt: *an* und *ki* „Himmel und Erde“. Beide zerfielen wieder in zwei Teile: einen oberen Himmel, entsprechend der Sommerhälfte des Jahres, und einen

Digitized by Google

unteren Himmel, entsprechend der Winterhälfte des Jahres, und andererseits eine obere Welt und eine Unterwelt.

Die Gottheit des gesamten Alls war ursprünglich Anu, späterhin differenziert in ein männliches und ein weibliches Prinzip: Anu und Inanna. Aus der Vereinigung beider ging als Sohn Enlil (nach Radau ursprünglich Lil) hervor. So entwickelte sich allmählich die älteste Trias: Anu als Gott des Himmels (Vater), Enlil als Gott der Naturmächte (Sohn) und Inanna als Göttin der Erde (Mutter). Diese Trias ist das Vorbild für weitere göttliche Dreiheiten in späterer Zeit geworden (s. Radau, p. 48 f.).

Enlil ist der älteste Prototyp des „treuen Sohnes", des *Dumu-zi* oder Tammuz. Der Tammuz-Inanna-Mythos behandelt die Beziehungen zwischen der „Mutter" Inanna, der Erdgöttin, und dem „Sohne" Tammuz, dem Repräsentanten der Naturgewalten, ist also ein Vegetationsmythos. Da die Mutter Erde jedes Jahr in Verbindung mit Erscheinungen der Natur (Regen usw.) die Vegetation hervorbringt, so gilt die Mutter Inanna auch als Gattin des Tammuz. Als solche wird sie die Tochter des Anu, und da die Sumerer Gatte und Gattin als eine Person betrachteten, schliesslich auch die Schwester des Tammuz.

In den Tammuzliedern und im Tammuz-Inanna-Mythos klagt Inanna um ihren toten Geliebten Tammuz und holt ihn aus der Unterwelt herauf. Tammuz als Hervorbringer der Vegetation ist im Winter „tot", also auch Inanna während dieser Zeit zur Unfruchtbarkeit verdammt. Da nun Winter = Unterwelt ist, so findet hier der Aufenthalt des Tammuz in der Unterwelt und das Hinabsteigen der Inanna dorthin, um ihn zu holen, seine gültige Erklärung. Die Klagelieder um Tammuz nehmen dann entsprechend auf die winterliche Hälfte des Jahres Bezug.

Auch zur Darstellung historischer Ereignisse hat der Tammuz-Inanna-Mythos den Hintergrund geliefert. Aus Norden, der Gegend des Winters und der Unterwelt, brechen die Horden der Guti, Lulubi, Elamier usw. über Babylonien herein, verwüsten das Land und zerstören die Tempel. Unter dem Beistande des Tammuz wird der Feind vertrieben, die Tempel werden wieder aufgebaut und das Land geht einer neuen Glückszeit entgegen. Der Tammuz-Inanna-Mythos ist hier bereits in eine allgemeinere Form gegossen: es ist der Mythos von dem Kampfe zwischen dem finsteren, der Unterwelt entstiegenen Feinde, dem Unholde des Winters, dem Drachen und dem lichten Gotte des Südens und des Frühlings (Marduk — Tiamat, Jahve — Leviathan, usw.). Der Kampf wird alljährlich um die Frühjahrswende erneut.

Dieser sumerisch-akkadische Mythos von dem Kampfe zwischen Licht und Finsternis hat dann auch in das Christentum in der Darstellung der Passionslegende Eingang gefunden. Der sterbende, zur Unterwelt hinabsteigende und wieder auferstehende Christus ist der Tammuz der sumerischen Mythologie, der nach böser Winterzeit den Frühling zum Siege führt.

Soweit Radau. Ein geistreicher Kopf hat hier versucht, aus der religiösen Literatur der Sumerer das dieser zugrundeliegende Weltbild mit spezieller Beziehung auf den Tammuz-Inanna-Mythos herauszukristallisieren. In manchen Haupt- und vielen Nebenpunkten seiner Darstellung wird man ihm beistimmen können. Seine Auffassung des Tammuz-Inanna-Mythos berührt sich recht nahe mit der Erklärung desselben durch die „panbabylonistische" Schule[1]; ihre Rekonstruktion des altorientalischen Weltbildes weist auch sonst manche Parallelen zu seiner oben skizzierten Darstellung auf.

Am wenigsten Anklang dürfte Radaus Versuch, die Entwicklung des sumerischen Weltbildes bis zur Herausbildung der ersten Trias darzustellen, finden. Es ist immer misslich, mit dem Wörtchen „ursprünglich" ohne klare zeitgenössische Angaben arbeiten zu müssen, und Fehlgriffen ist hier jeder ausgesetzt. So werden auch hier vorläufig Ansichten gegen Ansichten stehen, ohne dass eine davon behaupten könnte, die endgültig richtige zu sein. Ohne Zweifel ist die Formel „Makrokosmos = Mikrokosmos" das die ganze sumerisch-akkadische Lehre durchziehende Leitmotiv gewesen. Aber wenn Radau annimmt, dass die Religion der Sumerer ein Reflex ihrer menschlichen Einrichtungen gewesen sei, so dürfte das in dieser Fassung schwerlich richtig sein. Die tatsächliche Entwicklung dürfte gewiss das himmlische All nach dem irdischen Vorbild gestaltet haben, aber die Formulierung der altorientalischen Lehre lautet anders. Nach ihr wurde zuerst der Kosmos (im Gegensatz zur Erde) geschaffen und eingeteilt und seinen einzelnen Teilen Platz und Funktion im Kreislauf des Ganzen angewiesen. Dann wurde die Erde gebildet und auf ihr alles nach dem himmlischen Vorbilde eingerichtet. Auch die Zweiteilung des himmlischen Alls und entsprechend des irdischen Alls als Hauptlehre will mir nicht recht

[1] Vgl. Jeremias, HAOG, S. 263 ff. und Art. *Tammus* bei Roscher, *Lexikon der Mythologie V*, Sp. 46 ff.

Digitized by Google

einleuchten. Dass es diese Differenzierung der Lehre irgendwo und irgendwann gegeben hat, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Aber als Hauptlehre hat gewiss immer die Dreiteilung gegolten; ihr würde auch als m. E. älteste [1] Trias Anu (Himmel), Enlil (Erde) [2] und Ea (Ozean) entsprechen. So kann ich auch der sehr gewagten Verteilung der grossen Kultzentren und Länder auf die beiden Hälften des irdischen Alls nicht beistimmen. Die Bezeichnung des südlichen Babyloniens als Sumer und des nördlichen Babyloniens als Akkad hat m. E. mit dem Weltbilde gar nichts zu tun.

Was die vermeintliche Urtrias Anu, Enlil, Inanna und ihre Entstehung betrifft, so sehe ich nicht, auf welches tatsächliche Material sich diese Konstruktion stützen könnte. Parallele Züge zwischen Enlil und Tammuz lassen sich gewiss aufweisen, aber für ihre „ursprüngliche" Identität spricht meiner Ansicht nach nichts. Ich glaube an diese Trias nicht, da ja auch bei der weiteren Darstellung und Erklärung des Tammuz-Inanna-Mythos durch Radau Anu eine völlig untergeordnete Rolle spielt, die ihn als Mitglied einer die Grundlage des Mythos bildenden Trias nicht recht glaubwürdig erscheinen lässt. Der Mythos kann auch seine Erklärung finden, ohne dass man sich dazu zunächst eine unbeweisbare Urtrias notdürftig zusammenzimmern müsste.

Der Tammuz-Inanna-Mythos selbst ist m. E. durch Radau durchaus zutreffend charakterisiert worden. Er ist ein Vegetations-, aber auch, was Radau nicht erwähnt, und das in erster Linie, ein Astralmythos [3]. Auch die Beziehungen der Inanna zu Tammuz als Mutter, Schwester, Gattin hat Radau durchaus richtig gedeutet [4]. Sehr wertvoll sind ferner seine Hinweise auf die Benutzung des Mythos [5] zur Stilisierung historischer Ereignisse. Es wäre recht interessant, dieser Frage auf Grund des gesamten Materials in ausführlicherer Darstellung näher zu treten, da hier sehr bedeutsame Beiträge zur Charakterisierung des sumerisch-akkadischen Legendenstiles gewonnen werden könnten [6]. Ueber die Parallelen zwischen dem sumerischen Mythos und der christlichen Passionserzählung liegen bereits ausführlichere Darstellungen vor [1].

Einige Einzelbemerkungen zur Einleitung seien hier noch angeschlossen:

p. 2. Die physikalische Beschaffenheit des Zweiströmelandes lässt sich m. E. durchaus mit dem Weltbilde in Einklang bringen. Im Norden liegt nicht nur der Eingang zur Unterwelt, sondern auch der Götterberg, der Sitz Anus (s. Jeremias, HAOG 32 f. 236). Zwischen der kosmischen Lehre und der realen Wirklichkeit ist die gewünschte Parallele also durchaus vorhanden.

p. 5. Woher weiss Radau, dass der Tammuz-Inanna-Mythos in Erech entstanden ist?

p. 5. Dass die Bezeichnung „jungfräulicher Boden" auf die Auffassung der Erdgöttin Inanna als Jungfrau zurückgehen soll, halte ich für ausgeschlossen.

p. 6. Die Zusammenstellung von ὀλολύζω und *ululare* mit akkad. *ullulu* scheint mir recht erwägenswert.

p. 7 (cf. p. VII f.). Die Rekonstruktion des sumerisch-akkadischen Kalenders durch Radau ist m. E. einfach indiskutabel. Er lässt den Nisan, den ersten Monat des Jahres, mit dem Herbstäquinoktium beginnen, so dass der Monat Tammuz in die Zeit Dezember-Januar fällt, stellt damit alle bisherigen Anschauungen über den sumerisch-akkadischen Kalender auf den Kopf und kommt doch zu keinen einleuchtenden Resultaten. Denn erstens lässt sich für seine Ansicht auch nicht ein einziges inschriftliches Zeugnis beibringen, zweitens wissen wir nicht, wie alt das mit Nisan beginnende Kalendersystem überhaupt ist [2], und drittens ist ja ein mit Herbstäquinoktium beginnendes Jahr so wohl bezeugt (vgl. KAO IV, S. 30 ff.), dass wir seiner gewaltsamen Konstruktion recht gut entraten können. Näher wird darüber noch zu sprechen sein, wenn einmal die in Aussicht genommene Arbeit Radaus über den sumerisch-akkadischen Kalender erschienen ist.

Der eigentliche Hauptteil des Buches (p. 8—62: Translations, notes and annotations) gibt sich äusserlich als ein Kommentar zu dem ersten der von Radau veröffentlichten Texte, ist aber mehr. Der Verfasser hat ein ausserordentlich reiches Material zur Erklärung der Tammuz-Inanna-Lieder gesammelt und in den oft recht umfangreichen Anmerkungen manchen wertvollen Beitrag zum sprachlichen Verständnis der religiösen Literatur der Sumerer beigesteuert. Die hauptsächlichsten und wichtigsten der von ihm behandelten Themata sind die folgenden:

p. 9—16. Ueber die Tempelnamen *(Ê-)Dur-an-ki*, *Ês-Ê-an-na*, *Gi-bur-7*, *Me-nam-nun-na*, *E-gù-an-ni-si-sib(?)-ba(?)*.

p. 17—28. Die Bedeutung von *Edin*, *Edin-A-ḪA*^{ki} und *Edin-ḪA-A* in den Tammuzliedern. p. 20—23 Umschrift und Uebersetzung des so eminent wichtigen und interessanten Textes Zimmern, VAS II, Nr. 26, VI 24—VII 27.

---

[1] D. h. als älteste nachweisbare.

[2] Dass Enlil Gottheit der Naturgewalten sein soll, wie Radau annimmt, glaube ich nicht. Meines Erachtens ist er der Gott der Erde (s. Jeremias, HAOG S. 237 f.).

[3] Vgl. Jeremias bei Roscher, *Lexikon der Mythologie* V, Sp. 47 ff.

[4] S. auch Langdon, *Babyloniaca* VII, p. 20 ff.

[5] Der übrigens nicht der Tammuz-Inanna-Mythos selbst, sondern allgemeiner der Mythus vom Frühlingsgotte und Heilbringer (s. bereits oben) ist.

[6] Vgl. Jeremias, HAOG 309 ff.

[1] S. Jeremias, BNT, S. 8 ff. Zimmern, *Zum Streit um die „Christusmythe"* usw.

[2] Die übrigen Kalendersysteme müssten doch auch zum Vergleiche herangezogen werden (vgl. KAO IV, S. 62 ff.).

Digitized by Google

p. 29—42. Tammuz und verwandte Göttergestalten als „Hirten".

p. 42—46. Inanna als *Kúr-gul-gul* („Zerstörerin des 'Gebirge'") — *Kúr* = Unterwelt.

p. 46—50. Ueber verschiedene Triaden und ihren entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang.

p. 52—53. Ueber *k/garaš* als Bezeichnung für „Unterwelt".

p. 60—62. Umschrift und Uebersetzung des ersten der von Radau veröffentlichten Texte, Kol. II, 3—22.

Es möge nun hier noch auf einige der wichtigsten seiner Ergebnisse hingewiesen werden, auch sollen einige, die zur Kritik herausfordern, kurz besprochen werden.

p. 8, n. 3. Das „Band des Himmels" soll die Kalotte sein, die durch den Wendekreis des Steinbocks (?soll wohl heissen Krebses!) als Basis am Nordhimmel begrenzt wird (Nordpol des Himmels als Zentrum). Das halte ich für ausgeschlossen. Das Richtige findet man bei Jeremias, HAOG 33 f. Das „Band Himmels (und der Erde)" ist die Achse des Weltalls, die vom Nordpol des Himmels ausgeht und durch den Mittelpunkt („Nabel") der Erde führt. Auch die am gleichen Orte angeführten weiteren Gleichungen Radaus: *gán* = Zodiakus, *murub-an* = Aequator (sicher doch Ortsmeridian) und *ul-gán* = Ekliptik dürften schwerlich auf Beifall rechnen dürfen.

p. 10. Zimmern, VAS II, Nr. 68, 26 ist durchaus nicht die einzige Stelle, wo Sin als „Sohn Anus" erscheint; vgl. mein *Handb. d. babyl. Astr.* I, S. 33.

p. 10, n. 1. Wichtig ist hier der Hinweis auf Zimmern, VAS II, Nr. 53, 6a, wo der Name der Göttin ^{d}*NIN-Mar^{ki}* in phonetischer Schreibung als *I-ni-Mà-ar^{ki}* erscheint.

p. 12. In dem unveröffentlichten Texte CBM 112, 3 wird Inanna als „Herrin der 7 Hunde" bezeichnet (cf. auch n. 4 der gleichen Seite). Zur Verbindung des Hundes mit der Göttin Inanna vgl. Hommel, *Esch-ghanna* 102; Jeremias, HAOG 259, Anm. 2.

p. 12, n. 5. Auf Grund des gleichen wichtigen Textes wird festgestellt, dass der sumerische Name des Nergal nicht ^{d}*Né-unu(g)-gal*, sondern ^{d}*Né-iri-gal* zu lesen ist. Die gleiche Anmerkung ist auch sonst an sehr beachtenswerten Bemerkungen reich.

p. 26, n. 3 (Mitte). Nach welcher Stelle sollen ^{d}*PA* und ^{d}*LUGAL* die „Zwillings"sterne des ^{kakkab}*Saḫan* sein?

p. 27, n. 5. Dass das sumer. *a-dan* der Prototyp von Adon(is) sein soll, halte ich für nicht gut möglich.

p. 32, n. 10. ^{kakkab}*Lu-lim*, V R 46, 21 a, ist doch keinesfalls als Planetenname aufzufassen.

p. 36, n. 1. Zu *Ama-ušumgal-an-na* und den verschiedenen Schreibungen des Namens.

p. 39. Die Gleichung = *súb* gibt auch Delitzsch, *Sumer. Glossar*, S. 269.

Damit will ich schliessen, da ich bei der bereits ungebührlichen Länge des Referates schliesslich nicht auf alles Bemerkenswerte des Buches eingehen kann. Jedenfalls wird niemand an dem höchst beachtenswerten Werke vorübergehen können, den seine Studien in das Gebiet der religiösen Literatur der Sumerer führen.

Sethe, Kurt: Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern, und was für andre Völker und Sprachen daraus zu lernen ist, ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache. (Schriften der Wiss. Ges. Strassburg, 25. Heft.) VIII, 147 S. m. 3 Taf. 8°. M. 14 —. Strassburg, Trübner, 1916. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Man hat den Aegyptologen lange Zeit eine gewisse Eigenbrödelei, eine zu enge Beschränkung auf ihr eigenstes Gebiet ohne Anknüpfung an benachbarte Disziplinen zum Vorwurf gemacht. Wie sehr das aber daran lag, dass man erst im eigenen Haus sich einigermassen einrichten wollte, bevor man weiter Umschau hielt, das beweist kein Buch besser als Sethes vorliegender kostbarer Beitrag zur vergleichenden Völkerkunde, den er schon durch den Buch-Untertitel als solchen bezeichnet. Aus rein philologischen Studien über die Zahlwörter, die er ÄZ. 47, 1 veröffentlicht hat, ist ein Werk entstanden, das das ganze Gebiet des ägyptischen Zahlenwesens aufs tiefste behandelt und durch die psychologische Begründung des einzelnen Phänomens der Beurteilung ähnlicher Erscheinungen in anderen Sprachen Handhaben bietet. Hierfür kommt Sethe ausser seiner bewunderungswürdigen Gelehrsamkeit auf dem ganzen Gebiet der Aegyptologie noch eine glänzende Methodik und ein Spürsinn ohnegleichen zugute, der ihm gerade für diese Arbeit Analoga ebensogut aus den Sprachen der dem Altägyptischen verwandten hamitischen und semitischen Stämme wie aus den alten und modernen indoeuropäischen oder auch der polynesischen und mexikanischen Sprache herbeischafft.

Die Formen der Zahlwörter und ihre grammatische Behandlung sind ein bisher nur wenig behandeltes Gebiet der ägyptischen Philologie gewesen. Ueber die knappen Bemerkungen in Ermans Grammatik hinaus hat jeder gerade das gewusst, was er an Einzelheiten aus der eignen Lektüre errafft hatte. Wie wenig und wie wenig Zusammenhängendes das gewesen ist, wird allen Fachgenossen klar geworden sein, wenn sie diese systematische Verarbeitung des ganzen Materials in sich aufgenommen haben.

Sethe beginnt mit der Erörterung der Zahlzeichen, ihren Formen und ihrer Stellung zueinander, und es ist nicht nur lehrreich, sondern auch sehr reizvoll zu lesen, wie er für jede Einzelheit der ägyptisch-koptischen Bildung und Behandlung der Zahlen Analogien anzuführen weiss, die dafür bezeichnend sind, wie gleichartig die Geister der Völker sich gelegentlich mit Zahlenproblemen abgefunden haben.

Das zweite Kapitel behandelt die Kardinalzahlen. 10 und 1000 sind die Stützen des Zahlensystems, die 10 als Grundlage, die 1000 als höchste Einheit. Das ist nicht immer so

Digitized by Google

gewesen, hat sich aber schliesslich gegenüber anderen Ansätzen behauptet. Das Aegyptische kennt Ziffern für Million, Hunderttausend, Zehntausend, aber die beiden ersten Grössen sind nur zu gewissen Zeiten als bestimmte Zahlen im Gebrauch gewesen und ihrer eigentlichen Bedeutung der ungeheuren Menge entfremdet worden, und der Begriff Zehntausend ist ja nur die Multiplikation der Höchstzahl 1000 mit der Grundzahl 10. Und wie die Tausend nicht unbestritten die Höchstzahl gewesen ist, so ist das Dezimalsystem nicht das einzige gewesen, nach dem der Aegypter gezählt hat; auch vom Quinar-, Duodezimal-, vielleicht auch vom Sexagesimal- und Vigesimalsystem finden sich Spuren.

Zu der Erklärung der Zahl ḏb‘ = ⲧⲃⲁ = 10000 als der Multiplikation der Höchstzahl 1000 mit der Grundzahl 10 des ganzen Systems gehört die schöne Bemerkung auf S. 23/4, dass die Zahl 10 in der semitisch-ägyptischen Ursprache vielleicht mit dem Worte ḏb‘ bezeichnet worden sei, das aber später, nach der Trennung des Semitischen vom Aegyptischen, in beiden Sprachen von anderen Bezeichnungen verdrängt worden ist, im Semitischen von einer Bildung des Stammes ‘šr, im Aegyptischen von md-w. Das alte Wort ist durch den Dualis Kopt. ϫⲟⲩⲱⲧ = 20 wohl sicher bezeugt. Wenn es sich nun in der Bedeutung Zehntausend wiederfindet, so kann man es kaum für etwas anderes halten als für eine Ellipse: 10 (scil. Tausend).

Der Bildung der ägyptischen Zahlwörter ist Sethe schon früher nachgegangen, hier aber wirft er die Frage nach ihrer Verwandtschaft mit den semitischen Zahlbezeichnungen auf. Für einige ist diese auf den ersten Blick festzustellen und auch schon allgemein bekannt; für ’fd = ’rb‘ = 4 erbringt Sethe durch Analogie aus den hamitischen Sprachen den Beweis der Stammgleichheit, für ḫmt sem. tlt = 3 ist er in seiner Sache noch nicht sicher, für dw-w = 5 erweist er die Stammgleichheit mit dem alten semitisch-ägyptischen Wort für Hand (der fünf Finger halber), während die semitischen Sprachen statt dessen später ein anderes Wort ḫms in Gebrauch genommen haben. Ebenso steht es, wie oben schon kurz erwähnt, mit dem Wort für 10, dessen älteste Bezeichnung sich nur noch in dem Dualis ϫⲟⲩⲱⲧ erhalten hat, während der Singularis sowohl im Aegyptischen wie im Semitischen durch andere Ausdrücke verdrängt worden ist. Von den Zehnern bleiben m‘b’ = ⲙⲁⲁϩ = 30 und ḥm = ϥⲙⲉ = 40 noch unerklärt, die übrigen sind bekanntlich Ableitungen von den entsprechenden Einern. — Nach einer Zusammenstellung der runden oder heiligen Zahlen, d. h. derer, die in manchen Fällen genannt werden, ohne dass sie sachlich bedingt sind, und der Zahlabstrakta, femininer Bildungen von Zahlwörtern mit der Bedeutung, dass eben diese Zahl von Gegenständen ein Ganzes ausmacht, schliesst eine genaue Darstellung der Konstruktion der Kardinalia in den verschiedenen Phasen der ägyptischen Sprache das Kapitel ab.

Die Untersuchung über die Bruchzahlen stellt Sethe auf die breite Basis einer Uebersicht über die entsprechenden Verfahren und Kenntnisse der anderen Kulturvölker des Altertums und des Mittelalters; dadurch ergeben sich zahlreiche Analogien.

Die Aegypter haben Stammbrüche, — Brüche mit dem Zähler 1, — und Komplementbrüche, Brüche mit einem um 1 kleineren Zähler als Nenner, — gekannt, aber mit einer Ausnahme nur mit Stammbrüchen gerechnet. Gemischte Brüche wurden in Stammbrüche aufgelöst, die aneinander gereiht wurden. Multiplikation und Division wurde durch Additions- und Subtraktionsverfahren ersetzt. Die Kompliziertheit der Verfahren zwang zur Aufstellung von Listen, die gelegentlich wie unsere Dezimalrechnung eine Vernachlässigung der kleinsten Werte zeigen. Flächen- und Hohlmasse wurden nur durch fortgesetzte Halbierung geteilt, diese Teilbeträge mit besonderen, den Zahlenwert nicht enthaltenden Zeichen geschrieben. Den Ursprung der Zeichen für die Teile des Hohlmasses kennen wir aus Möllers schöner Arbeit (ÄZ 48, 99), woher die Teile des Flächenmasses ihre Bezeichnungen haben, erklärt Sethe ausführlich und zeigt dabei auch, dass die Stammbrüche der Halbierungsreihe ursprünglich wohl sämtlich bis zu 1/32 von ihnen ihre graphische Bezeichnung hergenommen haben, später sind sie allerdings meist durch andere ersetzt worden, die die Zahl selbst zeigen [1].

Ausser denen der Halbierungsreihe sind noch die Stammbrüche der Drittelungsreihe mit besonderen Zeichen geschreiben worden, die

[1] Gelegentlich der Besprechung des Zeichens für die Viertelarure macht Sethe eine Bemerkung, die mir nicht ganz klar erscheint. Dieses Zeichen, 2 gekreuzte d. i. gebrochene Stäbe, eignet ursprünglich dem Verbum ḥšb brechen, das später der Ausdruck für „rechnen“ im allgemeinen geworden ist. Sethe meint, das sei geschehen, als die Rechenkunst durch das Aufkommen der Multiplikation und besonders der Division auf eine höhere Stufe gehoben worden sei. Dem ist entgegen zu halten, dass diese beiden Spezies in der äg. Arithmetik ja gar nicht existiert haben, sondern durch Hilfsmittel aus der Addition und Subtraktion ersetzt worden sind. Dagegen ist in der Geometrie das Vierteilen gewiss schon etwas Alltägliches gewesen, und so ist, da die Rechenkunst der Aegypter rein praktische Bedeutung gehabt hat, die Bedeutungserweiterung von „brechen“ zu „rechnen“ gewiss durch ganz concrete Vornahmen erfolgt.

Digitized by Google

übrigen Stammbrüche hat man auf drei Weisen gebildet, die, wie natürlich, stets die Nennerzahl aufweisen, deren eine aber auch die Eins des Zählers nennt. Waren den Aegyptern die Komplementbrüche auch bekannt, so haben sie sie doch rechnerisch nicht verwendet, vielmehr sie stets durch eine Reihe von Stammbrüchen ersetzt. Eine Ausnahme bildet nur 2/3 und auch nur in Texten mit hieroglyphischer Schrift 3/4.

Die Lesung der Bruchzahl 2/3, deren Entstehungslegende aus $\frac{1}{1\frac{1}{2}}$ er endgültig abtut, stellt Sethe aus den ältesten hieroglyphischen Schreibungen und semitischen Analogien als 2 r "2 Münder" fest. Später ist für das weiter im Gebrauch gebliebene Schriftzeichen eine andere Lesung aus der Terminologie der Goldschmiede aufgekommen, s:-wj eigentlich „die beiden Teile" Gold, nämlich in der Elektronmischung Gold 2 : Silber 1.

Wie man in der Sprache den Komplementbruch 2/3 stets als „die zwei Teile" (scil. von den dreien, die zum Ganzen gehören) und im Koptischen 3/4 als „die drei Einheiten" (scil. von den vieren) bezeichnet hat, wird man wohl auch die übrigen Komplementbrüche ausgedrückt haben, obgleich man sie als Stammbruchreihe schrieb; nur so konnte man ja auch dem Hörer eine deutliche Vorstellung von der gemeinten Menge geben.

Die Stammbrüche und die Komplementbrüche unterscheiden sich graphisch derart, dass die Stammbrüche hinter dem Wort für Teil die Zahl des Nenners zeigen, während die beiden einzigen Komplementbrüche, die nicht stets mit Stammbruchreihen geschrieben wurden, im Hieroglyphischen die Zählerzahl in eigentümlicher Weise an das Wort für Teil anhängen. Sprachlich zeigt bei den Stammbrüchen das Wort für Teil die verkürzte Form, bei den Komplementbrüchen die voll betonte. Die Nennerzahl des Stammbruches wird wie eine Ordinalzahl, die Zählerzahl des Komplementbruchs wie eine Kardinalzahl behandelt.

An diese Feststellungen schliesst sich die Betrachtung der Ordinalzahlen selbst, deren eigentliche Wesensart, dass sie eine Reihe gezählter Dinge vollmachen und abschliessen, zum Verständnis von mancherlei Verwendungen Sethe hervorhebt; eine Bildungsform der ägyptischen Ordinalia, mittels des Partizips des Verbums „füllen", weist ganz ausdrücklich darauf hin, und ebenso beruht auf dieser Auffassung die im Aegygtischen allerdings nur vereinzelt verwendete Pi'elform von Zahlverben.

Eine zweite Art der Ordinalbildung wenigstens für die Einer besteht aus der Ansetzung einer Bildungssilbe, die ihr formales und begriffliches Analogon im Semitischen hat, letzteres auch in den indogermanischen Sprachen. Sie bezeichnet die besondere, allernächste Zugehörigkeit zu dem Begriff des Stammwortes, und wenn man das vor Augen behält, erklären sich manche Bildungen von Ausdrücken, die sonst befremden würden.

Eine kurze Besprechung der Distributivzahlen schliesst das Buch.

Damit ist in grossen Umrissen der ägyptologische Rahmen des Werkes skizziert. Wieviel hat Sethe nun aber in ihn hinein gearbeitet! Muss ihm der Aegyptologe für die umfassende Darstellung der ägyptischen Zahlwörter danken, so muss es nicht minder der Sprachvergleicher und Völkerpsychologe, dem er für eines der wichtigsten Gebiete auf jeder Seite Neues gibt. Die Ableitung der Zahlwörter im Semitischen und Aegyptischen und die Rückschlüsse daraus auf die gemeinsame Ursprache, sowie die etymologischen Parallelen aus allen möglichen anderen Idiomen, die Untersuchung über andere Zahlensysteme als das dezimale mit den vielen Analogien aus den indogermanischen Sprachen, die bequeme Uebersicht über die Schreibung und Verwendung der Brüche bei den Kulturvölkern des Altertums und des Mittelalters, die Vergleichung der Auffassungen der verschiedenen Völker vom Verhältnis der Stammbrüche zu den Komplementbrüchen, die feinen Untersuchungen über die ursprüngliche Bedeutung der beiden Bildungsformen der Ordinalzahlen im Altägyptischen mit dem Annex über die Ordinalbildung bei niedriger stehenden Völkern, und schliesslich die schöne Studie über die Ordinalzahl „der erste", — überall folgt man ihm staunend und zustimmend. Selten nur, wie etwa bei den Etymologien auf S. 12 (ḥḥ und ḥjḥj) und S. 16 (ḫ: und ḫ:j) kommen ernstere Zweifel, und da ist er selbst der erste, durch behutsamen Ausdruck zur Vorsicht zu mahnen. — Und bei alledem kommt es ihm nicht minder als auf die Tatsachen selbst auf den Weg an, den der Menschengeist gegangen ist, um zu dem Ergebnis zu gelangen. Das man immer und immer wieder auf solche einzelnen Bemerkungen stösst, die nach der einen oder anderen Seite Licht werfen, ist der grösste Reiz an der Lektüre des Buches.

Friedmann, Ernst: Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil. Nach einer Berliner Handschrift (Or. 405.) Einleitung, Text und Uebersetzung. Diss. 63 u. ט"ן S. 8°. Freiburg (Schweiz), St. Paulus-Druckerei 1913. Besprochen v. Samuel Poznański, Warschua.

Diese Dissertation ist dadurch von Interesse, dass sie das erste Spezimen aus einer arabischen Schrift eines wenig gekannten

Digitized by Google

karäischen Autors bietet. Dieser Autor war lange Zeit als al-Melammed (od. al-Mu'allim) Fâḍil bekannt, wobei man Fâḍil für einen Eigennamen hielt und allerlei über seine Person und seine Zeit kombinierte, jetzt aber wissen wir, dass al-Melammed Fadil nur Epitheton ist (vorzüglicher Lehrer), dass er Jesaja b. Uzzija ha-Kohen geheissen und wahrscheinlich in Kairo gelebt hat. Er verfasste eine Schrift in arabischer Sprache u. d. T. סדור (Anordnung) oder ספר מצות (Buch der Gebote), die sich in zwei von einander abweichenden Rezensionen in ms. Par. 582 und Berlin 200 (or. 405) findet und aus der nun Friedmann, bedauerlicherweise nur nach ms. Berl., Kap. 16 u. 17 über den Neujahrs- resp. Versöhnungstag edirt. Aus diesen zwei Kapiteln ersehen wir, dass Jesaja sein Thema anders als andere karäische Verfasser ähnlicher Werke gestaltet hat. Besonders interessant ist das Kapitel über den Versöhnungstag, wo wir eine Symbolik der Opfer und der Kleidungsstücke des Hohepriesters haben (letztere fast wörtlich nach dem Talmud, was Friedmann nicht bemerkt; man vgl. z. B. p. ה, l. 19—25, mit dem Ausspruch 'Anâni b. Sasons in Tr. Zebaḥim 88 b, 'Arachin 16 a), dann bei Anlass der Pflichten gegen Gott eine fast vollständige Dogmatik (p. ו, l. 2 v. u. — p. ט, l. 4), in der der Einfluss des muzatilitischen Islams sich geltend macht. Die Zeit unseres Verfassers lässt sich nicht genau bestimmen. Wir haben nur eine Zeitgrenze nach oben dadurch, dass er den Karäer Ješer b. Ḥesed, der 1072 lebte, zitiert, und eine nach unten dadurch, dass er in dem 1434 verfassten Murṣid des Samuel al-Magribi bereits als Verstorbener angeführt wird, also 1072—1434 (nicht 1120—1434, wie Fr. p. 15 sagt). Sein Verhältnis zu den Rabbaniten, die er Genossen nennt (אנחנאבנא), war ein freundliches, und er stand vielfach unter ihrem Einfluss (vgl. z. B. Anm. 81), seine Lebensverhältnisse sind unbekannt, doch war er vielleicht Arzt (vgl. p. א, l. 15—20), sein arab. Stil lässt viel zu wünschen übrig, wiewohl er einmal auf eine Eigentümlichkeit dieser Sprache hinweist (p. יג, l. 5 v. u.). Andere Schriften sind von ihm nicht bekannt, denn der Komm. zum Absch. Ha'azinu (Deut. 32; s. Fr., p. 21) gehört nicht ihm, sondern seinem Bearbeiter an.

In beiden Handschriften folgt nämlich auf die Schrift Jesajas, die als Teil I bezeichnet wird, noch eine andere, als Teil II bezeichnet, die ebenfalls ihm beigelegt wird. Sie gibt sich aber deutlich als Bearbeitung zu erkennen, wobei der Autor des ersten Teiles hier in dritter Person angeführt wird. Auch haben wir hier ein Abfassungsdatum, Sept. 1525. Dieser zweite Teil befindet sich handschriftlich auch bei den Karäern in Kairo, wo als Kopist (וכתב) ein Aron b. Mose b. Elias, bekannt (הנודע) als Ibn 'Abd al- Wali (s. Gottheil, JQR XVII, 646, wo Ben Ghalūli und meine Emendation בן עאקולי zu streichen sind). Dann findet sich dieser zweite Teil auch in einer Handschrift des New Yorker Rabbinerseminars (ms. Deinard 10), wo (wie mir Prof. A. Marx freundlichst brieflich mitteilt) der Autor ausdrücklich genannt wird, nämlich Elia b. Aron b. Mose ibn 'Abd al-Wali (vielleicht ein Grossvater des obigen Kopisten), ein auch anderweitig bekannter Autor (s. über ihm Steinschneiders Arab. Lit. d. Juden § 186). Ihm ist auch der obengenannte Kommentar zu Deut. 32, der darin enthalten ist, ausdrücklich hier beigelegt. Teile der Schrift Elias wurden auch, ohne Quellenangabe, von dem karäischen Arzt und Schriftsteller des XVII. Jahrh., Daniel b. Mose Feruz aus Damaskus, in die Sammelwerke ms. Br. Mus. 724 u. 725 aufgenommen, wie ein Vergleich der Kapitelüberschriften mit denen in Steinschneiders Verzeichnis der Berliner Handschriften II, p. 50a, zeigt. Die in Nr. 725 enthaltenen wurden von G. Margoliouth in JQR XVIII, 505 ff. (der die Quelle nicht erkannte) ediert.

Friedmann hat seinen Text ziemlich sorgfältig ediert und gut bearbeitet. Zu verbessern wäre nur: p. ה, l. 19 בהונה l. בהונה; p. ו, l. 5 l. תמו"א u. יכונא anst. תמו"א und יכונ"א; p. ח, l. 14 תסלים l. תסלים; p. ט, l. 5 v. u. ואלתעלים l. ואלתעלים; p. יג, l. 8, 12 אלאטרוש l. אלאטרש; ib. l. 22 l. הלאכה anst. הראכה u. דמה anst. דמח; p. יד, l. 14, l. ותואיד anst. יהואיד. — Dann ist ihm der Vorwurf zu machen, dass er sich in der neuesten Literatur über die Karäer fast gar nicht umgesehen hat. So. z. B. kennt er über Jesaja b. Uzzija weder den betreffenden Art. in Steinschneiders Arab. Lit. d. Juden § 183 noch den meinigen in der hebr. Enzyklopädie 'Oṣār Israel, s. v. (V, 242) usw[1].

Banse, Ewald: Die Türkei. Eine moderne Geographie. Mit Buchschmuck v. Carlos Tips. Mit 62 Abbildgn. auf 16 (z. Tl. farb.) Taf. u. 1 farb. Kulturkarte. 454 S. gr. 8°. Geb. M. 16 - . Braunschweig, G. Westermann, 1916. Bespr. von R. Hartmann. Kiel.

Eine Gabe zur rechten Stunde! Eine Frucht des Weltkriegs, sofern er erst vollends die Voraussetzung für allgemeines Interesse an der Türkei geschaffen und dadurch wohl den letzten Anstoss zum Entstehen des Buches gegeben hat, nicht aber in dem Sinn, dass das Werk zur Kriegsliteratur zu rechnen wäre. Es ist in dem Buch vom Krieg so gut

[1] Ausführlich handele ich über Jesaja und seine Bearbeiter in einem besonderen Aufsatz, der demnächst in der MGWJ erscheinen wird.

Digitized by Google

wie gar nicht die Rede, und es wird seinen Wert nach dem Krieg behalten, ja hoffentlich dann noch viel mehr gelesen werden als heute, wie es denn auch der Niederschlag langjähriger Arbeiten vor dem Krieg ist.

Nach einer allgemeinen Einführung über die Türkei als Ganzes bespricht Banse ihre einzelnen Glieder: Kleinasien, Armenien, Mesopotamien, Nordost- und Nord-Arabien, Syrien, Westarabien. Jeder Abschnitt des Buches ist eine in sich geschlossene Landeskunde. Zuerst versucht Banse das Wesen der Länder-Individuen in den Grundzügen zu erfassen und darzustellen, um dann zur Beschreibung der kleineren Sonderlandschaften überzugehen. Es ist wohl tatsächlich, wie Banse es ausspricht, das erste Mal, dass eine in dem vollen Sinn, den heute das Wort hat, geographische Gesamtdarstellung der Türkei gegeben wird. Das Buch ist kein Ritter redivivus und will das nicht sein. Ein solcher würde noch immer einem dringenden Bedürfnis entsprechen und unschätzbar sein als Nachschlagewerk. Banse aber will uns ein Buch zum Lesen geben und hat das auch getan. Banse selbst bezeichnet es als Aufgabe der Geographie, „die Einzelkenntnisse über die Länder zuerst zu sammeln und zu ordnen und dann in taktvoller Auswahl und in geschmackvoller Form darzustellen" (S. 1). Das hohe Ziel, das sich Banse damit gestellt hat, hat er im Ganzen entschieden auch erreicht.

In jener Bestimmung der Aufgaben der Geographie sind schon gewisse Gefahren angedeutet, denen eine solche zusammenfassende Arbeit um so weniger leicht entgehen kann, je unzureichender die vorliegenden Spezialarbeiten sind. Fast unvermeidlich ist dem Geographen die Gefahr, dass er auch Dinge berühren muss, die ihm weniger vertraut sind, und, wo er kein eigenes Urteil haben kann, fremde Hypothesen als Tatsachen gibt. Die Geographie, die januskopfartig das eine Gesicht den Geschichtswissenschaften, das andere den Naturwissenschaften zukehrt, hängt mit so vielen bestimmten Sonderfächern zusammen, dass es heute niemand mehr möglich sein dürfte, in allen zugleich zuhause zu sein. Die heutigen Vertreter der geographischen Wissenschaft gehen meist von der naturwissenschaftlichen Seite aus, so auch Banse. Da ist es denn kein Wunder, dass ihm in seiner schriftstellerischen Tätigkeit Dinge vorgekommen sind, die dem Orientalisten, d. h. dem Philologen und Historiker, nicht gefallen.

Dazu gehört, um mit dem Aeusserlichsten anzufangen, die Schreibung der orientalischen Namen. Soweit in dem vorliegenden Buch von genauer Wiedergabe abgesehen ist und sie nur möglichst so, wie ein der fremden Sprache ungewohntes Ohr sie aufnehmen würde, geschrieben sind, kann man das in einem für einen weiten Kreis von Lesern bestimmten Werk durchaus gutheissen, und man wird es bedauern, dass dieser Gesichtspunkt nicht durchweg massgebend war. Denn wenn eine genaue Transskription gegeben wird, so muss sie richtig sein. Zwar ist anzuerkennen, dass die Auseinandersetzungen über Banse's Transskription (vgl. besonders Deutsche Rundschau für Geographie, XXXV, 219—226) erfreulicherweise nicht ohne Frucht geblieben sind; aber doch bedauert man auch bei diesem Buch, dass Banse nicht durch orientalistische Seite die Schreibung der Namen richtig stellen liess. Formen wie Rahâba (für Raḥba: S. 272), Taîf (für Ṭâ'if: S. 395 u. ö.), das ständige Muhadschîr (für Muhâdschir) — um nur ganz wenige Beispiele herauszuziehen — liessen sich so leicht vermeiden und berühren den orientalistischen Leser wirklich unangenehm.

Nicht glücklicher als in der Transskription der Namen ist der Verfasser leider oft in der Deutung. Es ist schade, dass er es sich nicht versagen kann, so unglückliche Uebersetzungsversuche wie Saida (dem Verfasser schwebt wohl eine Form wie *sa'ida* vor, gemeint ist aber das syrische *Ṣaidâ* = Sidon) „die Glückliche" (S. 346), Ars Libnân „Zedernlibanon" (S. 348) zum Besten zu geben.

Auch inhaltlich macht sich natürlich bemerklich, dass Banse nicht Historiker ist. Das spürt man wohl schon in der Behandlung der ethnologischen Fragen. So scheint es mir über unsere positiven Kenntnisse hinauszugehen, wenn Banse so leicht — soweit mir bekannt, einer auf Luschan zurückgehenden Anregung folgend — mit dem Begriff einer hetitischen Rasse operiert. Die Frage nach den Grundelementen der Bevölkerung Vorderasiens ist doch noch lange nicht sicher lösbar. — Von weiteren Einzelheiten erwähne ich noch, dass er S. 319 von „berberischen Rassen" in Syrien spricht: was er hier unter „berberisch" versteht, kann ich mir nicht denken. Die „dunkelhäutigen, ganz primitiv lebenden Bewohner der Sümpfe" Babyloniens brauchen nicht „die letzten Ausläufer einer uns unbekannten Rasse" zu sein (S. 285). Wir wissen ja, dass in der Omajjadenzeit dort indische Dschatt („Zutt" der arabischen Autoren) eingeführt wurden, und dass man das Land dort in der 'Abbâsidenzeit vielfach durch

Digitized by Google

schwarze, ostafrikanische Sklaven (Zendsch) bebauen liess. Das Blut dieser dunkeln Einwanderer wird wohl nicht ganz verschwunden sein.

Mit Befriedigung gewinnt man aus dem Buch den Eindruck, dass der Orientgeograph der Religion des Orients, dem Islam, immer mehr gerecht zu werden versucht. Aber mit Staunen liest man, was Banse, der doch selbst das Vorherrschen des Islam als geographisches Merkmal des Orients bezeichnet hat (Die Atlasländer, S. 3 f.), S. 392 über den Islam schreiben kann: „der rückte Mohammed viel mehr in den Kern des Glaubens hinein, als dies irgend einem andern Religionsstifter zuteil geworden ist, erhob ihn geradezu zum Gotte . . . . .“ Das ist, so sehr die Wertung der Person Muhammeds auch stieg, doch ungefähr das Gegenteil dessen, was richtig ist. — Wenn Banse ferner auf derselben Seite als kultische Pflichten beim Ḥaǧǧ aufführt: „die Gebete im Moscheehof, den Umgang um die Kaaba, den Kuss des schwarzen Steines, den Trunk aus dem Brunnen Semsem, Gang und Gebet ausserhalb des Heiligtums, das Gebet zu Omra und zuletzt die Wanderung zum Granitberge Arafat“, so könnte ein Muslim zu dieser Aufzählung nur verwundert den Kopf schütteln. Den Begriff der ʿUmra, dieses Komplexes von Zeremonieen in Mekka, der im Umlauf um die Kaʿba und dem Lauf zwischen Ṣafâ und Marwa gipfelt, scheint Banse als Ortsnamen zu fassen. Wer Banse's Darstellung beurteilen will, kann ja Juynbolls Handbuch des islamischen Gesetzes, S. 143 bis 158 zurateziehen. — Und welche Vorstellung von den Begriffen Masǧid und Ǧâmiʿ hat der Verfasser, der (ebenfalls auf S. 392) schreiben kann: „in diesem Worte [nämlich: Mesdschid el Haram] allein ist den Orientalen das alte, im Sprachgebrauch längst durch das farblosere Dschâma, Versammlung, ersetzte Wurzelwort von „Moschee“ erhalten geblieben“?!

Genug der Beispiele! Sie tun einem weh, weil sie zeigen, auf welcher Stufe unter uns die Kenntnis des Islam selbst bei solchen, die sich mit dem Orient zu befassen gewohnt sind, nur zu oft steht: die Literatur der letzten Jahre hat ein reiches Mass eigentümlicher Proben gezeitigt! Aber sie sind auch deshalb bedauerlich, weil sie das ganze Buch Banse's diskreditieren könnten. Und das verdient es nicht. Denn glücklicherweise — so muss man angesichts dieser Muster sagen — hat der Verfasser wenig Anlass, auf geschichtliche und religionsgeschichtliche Dinge näher einzugehen. Darum bleiben solche Entgleisungen im ganzen vereinzelt; und man täte dem Buch Unrecht, wollte man es darnach beurteilen. Wenn man dem Verfasser gerecht werden will, darf man nicht vergessen, dass er nicht Orientalist und Historiker, sondern naturwissenschaftlich geschulter Geograph ist. Als Schilderung des Landes aber, was das Buch sein will, scheint es mir wirklich recht gut zu sein. Nicht bloss die kleineren Sonderlandschaften sind sehr sorgfältig und anschaulich vorgeführt. Auch der Charakter der grösseren Länder-Individuen, wie Kleinasien, Syrien, Mesopotamien, ist in seiner jeweiligen Eigenart und Besonderheit scharf erfasst. Die Sprache des Verfassers, die früher bisweilen etwas manieriert klingen konnte, ist zwar immer noch oft ungewohnt. Aber ihre kühnen Bilder geben wirklich treffende Anschaulichkeit. Man liest das Buch vom Anfang bis zu Ende mit regem Interesse. Und nicht bloss was der Verfasser über die Beschaffenheit der Erdoberfläche, über Klima und Vegetation, über Besiedlung und Bewirtschaftung zu sagen hat, ist zweifellos zuverlässig; auch wo er über die Völker und Rassen der Türkei nach ihrem heutigen Stand spricht, scheint er mir meist recht treffend zu urteilen.

Natürlich sind nicht alle Abschnitte gleich ausgefallen. Die Beschreibung der Einzellandschaften Kleinasiens kann stellenweise etwas ermüdend wirken. Das wird aber mehr am Stoff liegen als am Verfasser, der sich redlich Mühe gibt, ihre Sonderart deutlich herauszuschälen. Am schwächsten scheinen mir die Kapitel über Arabien. Dieses Land gehört eben zu den am wenigsten bekannten Teilen der Erdoberfläche. Im allgemeinen habe ich den Eindruck, dass dem Verfasser die Schilderung der Länder am besten gelungen ist, die er aus eigener Anschauung kennt. Hier verbindet sich treffende Charakterisierung der Länder-Individuen mit äussert lebendiger Darstellung, um die Lektüre wirklich zu einem Genuss zu machen. Doch auch sonst erweist Banse entschieden die Gabe, aus der bunten Fülle der Züge eines Landschaftsgesichts gerade die wesentlichen Linien zu einem klaren geschlossenen Bild herauszuarbeiten. Dass ihm das so gut gelungen ist, ist ein um so grösseres Verdienst, als er tatsächlich als moderner Geograph der Türkei keine Vorgänger hat.

Man kann dem Buch, das mit trefflichen Photographien geschmückt, dem — ein besonderer Vorzug — eine anschauliche Vegetations- und Kulturkarte beigegeben ist und

Digitized by Google

dessen Benutzung durch einen umfangreichen Index noch erleichtert ist, trotz der erwähnten Schwächen aufrichtig weite Verbreitung wünschen. Es gibt anstelle der verschwommenen Vorstellungen, die in weitesten Kreisen über die Türkei herrschen, eine wirkliche Kenntnis des Landes. Je weiter sich diese verbreitet, desto mehr ist Hoffnung, dass auch das Verständnis der Bewohner, ihrer Geschichte und Kultur bei uns fortschreitet.

Personalien.

D. Josef Schäfer starb im November in Mosul, wo er zu Forschungszwecken weilte (Handschriftensuche in Klöstern und arabische Dialektstudien).

Mustafa Hamid Bey ist zum Lektor für türkische Sprache in Freiburg i. B. ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Expos. Times. 1915:

XXVI. T. G. Pinches behandelt den von Poebel im Pennsylv. Mus. Journ. veröffentlichten Schöpfungstext; A. H. Sayce vergleicht die Biblische und die Babylonische Flutsage, von welch letzterer er zwei Versionen scheiden will. M. Gaster behandelt den Ausdruck Jahweh Ṣebaot.

XXVII. A. H. Sayce corrigiert seine obige Mitteilung auf Grund der Erkenntnis, dass das sumerische von ihm behandelte Epos sich nicht auf die Flut bezieht. T. A. Clay berichtet über eine Tafel der Yale babylonian collection, welche sumerische Gesetze enthält, welche älter als Hammurabi sind. (Die erste Probe davon gab Clay OLZ 17. Jahrg. Sp. 1 (1914)). G. B. Gray bespricht die bei den Ausgrabungen in Samaria auf Ostraca gefundenen hebräischen Eigennamen.

Hermes. 1916:

3. H. Dessau, Ueber die Quellen unseres Wissens vom 2. punischen Krieg. — G. Herbig, Tyro und Flere (auf etruskischen Inschriften)

Hist.-pol. Blätter f. d. kath. Deutschland. 1916:

5. H. Türkische Probleme (Schluss).

Historische Zeitschrift. 1916:

3. F. 20. B. 2. H. Richard Reitzenstein, Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" (Auseinandersetzung mit v. Harnack, Preuss. Jahrb. Bd. 154 S. 1 ff.). — *Spiridion Gopčevič, Geschichte von Montenegro und Albanien (J. Loserth). *C. F. Lehmann-Haupt, Armenien, einst und jetzt (J. Karst).

Internat. Archiv f. Ethnographie. 1916:

5/6. *M. Murko, Bericht über eine Bereisung von Nordwestbosnien behufs Erforschung der Volksepik der bosnischen Mohammedaner (N. van Wijk). — *H. Radau, Sumerian Hymns and Prayers; *A. Langdon, Historical and Religious Texts; G. A. Barton, Sumerian Business and Administrative Documents (F. Böhl).

Magyar-Zsidó Szemle (Ung.-jüd. Revue). 1916:

2. 3. L. Blau, Das älteste Leseverbot der Welt. Aus der Welt der Papyri. Aus dem altbabylonischen Wirtschaftsleben. Zwei aramäische Inschriften. Die zwei neuesten Bände (21 und 23) der Bibliothek der Kirchenväter. M. Klein und E. Molnar, Abraham ben David als Geschichtsschreiber. S. Krausz, Zwei allgemeine Daten zu Ibn Dauds Geschichtswerk. L. Blau, Bemerkungen zum hebräischen Schrifttum und Buch auf Grund antiker Analogien. Das Johannesfest der Mandäer. Das Göttinger Septuagintaunternehmen.

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1916:

60. J. H. 5/6. V. Aptowitzer, Die talmudische Literatur der letzten Jahre (Fortsetzung). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüche Salomos, Esra, Nehemia und Chronik (Forts.). — Armin Abeles, Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur. — Imm. Löw, Quisquilien. — *M. S. Zuckermandel, Zur Halachakritik (M. Fried).

60. J. H. 7/8. Armin Abeles, Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur (Schluss). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik (Forts.).

Museum. 1916:

Aug.—Sept. *F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens (M. Engers). — *G. van der Leeuw, Godsvorstellingen in de Oud-Aegyptische Pyramidetexten (R. Miedema). — *L. Klebs, Die Reliefs des alten Reichs (Boeser). — *I. Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega (Wensinck).

9. *D. Völter, Mose und die Aegyptische Mythologie (Bleeker).

10. *Beer und Holtzmann, Die Mischna: Horajot. Kil'ajim. Rosch-ha-schana (E. Noordtziij).

Nature. 1916:

April 27. *B. Seal, The positive Sciences of the Ancient Hindus (E. H.-A. Ein ursächliches Verhältnis zu abendländischen Ideen vorausgesetzt).

Petermanns Mitteilungen. 1916:

September. Arved Schultz, Afghanistan. Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. — Ewald Banse, Die libysche Wüstenplatte und die Marmarika. — *C. Beccari, rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inedita saeculi XVII ad XIX vol. XIV pars secunda (W. Ruge). — *K. Dieterich, Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde I (5.—15. Jahrh.) (K. Krause). — W. Sahm, Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau I. Teil, II. Teil 1. Lief. (W. Ruge).

Oktober. Richard Hartmann, Katja und el-Dschifâr in der geographischen Literatur der Araber. — *E. Banse, Die Türkei; *F. K. Endres, Die Türkei; *C. Fredrich, Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos; *A. J. B. Wace u. M. S. Tomspson, The nomads of the Balkan (A. Philippson).

Preuss. Jahrbücher. 1916:

Bd. 165. H. 1. *Leopold v. Schroeder, Arische Religion Bd. II (Arthur Drews). — *O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (Robert West). — *August Leskien, Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien (H. Gürtler).

Bd. 165. H. 2. Andreas Walter, Zur Neugestaltung der Türkei (darin ausführliche Besprechung von Frz. Karl Endres, Die Türkei, Bilder und Skizzen von Land und Volk u. De la Jonquière, histoire de l'empire Ottoman depuis les origines jusqu 'à nos jours. nouv. éd. Paris 1914).

B. 165. H. 3. Scheich Abd el Aziz Schauisch (Rektor der Universität Medina), Das Machtgebiet der arabischen Sprache.

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1915:

XXXVII. T. G. Pinches weist Ahnenverehrung im Zusammenhange mit der Vergöttlichung der Könige zur Zeit der ersten Dynastie von Ur nach. A. H. Gardner zeigt den ägyptischen Wert für Dragoman auf. F. Legge behandelt den löwenköpfigen Gott der Mythrasmysterien. E. Naville erklärt einige ägyptische Wörter aus dem Hebräischen. A. Cowley bespricht einen aramäischen Papyrus, welchen Sayce der Bodleian library geschenkt hat; in diesem aus dem 3. Jahrhundert stammenden Stück handelt es sich um die Teilung von Grund- und anderem Eigentum unter drei Streitenden. Das Grundstück lieg

Digitized by Google

in Tba in Südägypten, wo eine organisierte Gemeinschaft von Juden bestanden haben muss. Zu dem Eigentum gehört eine Tora.

Sitz. Ber. d. K. Pr. A. d. W. Berlin. 1916: XXXIX. XI. Eduard Sachau, Vom Christentum in der Persis.

Theologische Quartalschrift. 1916:
98. J. 1. H. Andreas Eberharter, Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religions-geschichtlichen Forschung (Gn. 4,8—16). — *Emil Schwaab, Historische Einführung in das Achtzehngebet; *Georg Richter, Erläuterungen zu den dunklen Stellen in den kleinen Propheten (Rieszler).
98. J. 2. H. *Albrecht Dieterich, Nekyia 2. Aufl.; *J. Friedländer, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman; Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Riessler).

Theologische Rundschau. 1916:
19. J. 7. H. *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung hrsg. von R. Stübe 1916 (Bousset).
19. J. 8/9. H. Nowack: Altes Testament.

Zeitschrift f. Ethnologie 1915:
47. II/III. B. Ankermann, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika.
VI. M. Buchner, Die Ambakisten (im Kongo).
1916: I. J. Loewenthal, Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges.

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1915:
10. *Walter Schmidt, Das südwestliche Arabien (Alois Musil).

Zeitschrift f. Missionsk. u. Religionswiss. 1916:
1. C. Clemen, Reste der primitiven Religionen im ältesten Christentum. — *Archiv für Religionswissenschaft. 18. Bd. 1915 (H. Haas).

Zeitschrift f. Neutest. Wissenschaft. 1916:
17. J. H. 3. G. Hölscher, Ueber die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses". II. — D. Völker, Boanerges. (soll = בני עיש sein).

Zeitschrift f. die österr. Gymnasien. 1916:
1. u. 2. H. *Carl Wessely, Aus der Welt der Papyri (Edmund Groag).

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1916:
1. *T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (H. Schelenz).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Anthropos 1915—1916. X—XI. Heft 3, 4.
J. Németh, Türkisches Lesebuch mit Glossar (Sammlung Göschen). Berlin, G. J. Göschen, 1916. M. 1 —.
C. M. Fasil Bey von Elpons, Türkische Sprachlehre und Schlüssel dazu. Berlin, Reimer, 1916. M. 4 —.
M. Horten, Muhammedanische Glaubenslehre (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, Nr. 139). Bonn, Marcus & Weber, 1916. M. 1,40.
Wely Bey Bolland, Erstes türkisches Lesebuch f. Deutsche. 2. Auflage. Stuttgart, W. Violet, 1916. M. 3,50.
Maximilian Bittner, Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien V. (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 178 Bd., 3. Abh.). Wien, 1915, A. Hölder. M. 1,20.
Maximilian Bittner, Studien zur Šhauri-Sprache in den Bergen von Dofâr am Persischen Meerbusen I (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 179 Bd., 2. Abh.). Wien 1916, A. Hölder. M. 2,50.
Nikolaus Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen I. (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 178. Bd., 4. Abh.). Wien 1915, A. Hölder. M. 1,40.
H. Schuchardt, Berberische Hiatustilgung (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 182. Bd., 1. Abh.). Wien 1916, A. Hölder.
Hans Bauer. Islamische Ethik I. Ueber Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von Al-Gazâli's „Neubelebung der Religionswissenschaften". Halle a. S., M. Niemeyer, 1916. M. 3 —.
Wilhelm Capelle, Berges- und Wolkenhöhen bei griechischen Physikern (Στοιχεια Heft V). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 2 —.
*Eugène Dévaud, Les maximes de Ptahhotep d'après le papyrus Prisse, les papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la tablette Carnarvon. Texte. Fribourg, Librairie catholique. 1916. Fr. 15 —.
Jakob Sperber, Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens (S. A. Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin. Jahrg. XIX. Abt. II). Berlin 1916.
*American Journal of Archaeology. Vol. XX number 3. 1916.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Eissfeldt, Otto: **Erstlinge und Zehnten im Alten Testament.** Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus. (VIII, 172 S.) 8°. 1917. M. 6.50; geb. M. 7.50. *(Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Test. Heft 22.)*

Keilschrifttexte aus Boghazköi. Erstes und zweites Heft. Autographien von H. H. Figulla und E. F. Weidner. (88 bezw. 80 S.) Fol. 1916. Je M. 12 — *(30. Wiss. Veröffentlichung der D. O.-G., 1. u. 2. Heft.)*

Hippolytus Werke. Dritter Band. Refutatio omnium haeresium. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften v. D. Dr. Paul Wendland. (362 S.) gr. 8°. 1916. M. 16 —; geb. M. 19 — *(Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Bd. 26.)*
= Der II. Band erscheint später. =

Methodius. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von G. Nathanael Bonwetsch. Mit Einleitung und dreifachem Register. (XLII, 578 S.) gr. 8°. 1917. M. 27 —; in Halbfranz. geb. M. 30 — *(Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Bd. 27.)*

Hauck, Albert: **Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen.** Acht Vorlesungen, im Oktober 1916 an der Universität Upsala gehalten. (134 S.) 8°. 1917. M. 3.50; in Geschenkband M. 4.50

Walther, A.: **Das altbabylonische Gerichtswesen.** (XII, 274 S.) 8°. 1917. M. 12 — *(Leipziger Semitistische Studien, VI. Bd., Heft 4—6.)*

Weidner, Ernst F.: **Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft.** Erster Teil. Mit einer Schrifttafel. (VIII, 152 S.) 8°. 1917. M. 7 — *(Leipziger Semitistische Studien, VII. Band, Heft 1/2.)*

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 2 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Februar 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 33—49

Ebeling, Erich: Zu einigen Beschwörungsformeln 48
Erbt, Wilh.: Šešbaṣars Herkunft 33
Geller, Samuel: Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur 41

Besprechungen . . . . Sp. 49—59

Barton, George A.: Sumerian business and administrative documents (Wilh. Förtsch) 49
Beer, Georg: Hebräische Grammatik (O. Schroeder) 51
Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns (S. Krauss) 53
Gronau, Karl: Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese (H. Rust) 52
Littmann, Enno: Lieder der Tigrē-Stämme (u.) Die altambarischen Kaiserlieder (Bruno Violet) . 56
Mžik, Hans v.: Ptolemaeus und die Karten der arabischen Geographen (R. Hartmann) 59

Personalien 59
Erklärung (F. Böhl, O. Weber) **59**
Zeitschriftenschau . . . . 60—64
Zur Besprechung eingelaufen . . 64

Šešbaṣars Herkunft.

Von Wilhelm Erbt.

F. E. Peiser hat in seinem Habakuk MVAG VIII 1903, in seiner Rekonstruktion des 16. Psalms (OLZ 1910, 1) und in seinem Hosea (Hinrichs 1914) „den Versuch gemacht, mit Hilfe der auszuscheidenden Glossen die Rekonstruktion eines ganzen geschlossenen Textes vorzunehmen". Einfacher liegt die Sache für Hesekiel, da wir nicht mit einer so langen Textgeschichte wie bei Habakuk und Hosea zu rechnen haben. Nachdem der Sammler die Prophetensprüche festgelegt hatte, ist das Buch alsbald in den jüdischen Kreisen benutzt und erklärt worden. Ich behandle hier nach dem Vorbilde Peisers die zweite Hälfte des 21. Kapitels, die mir am entschiedendsten die Zeit nach dem Edikte des Kyros zu beleuchten scheint (vgl. dazu meinen Artikel Esra und Nehemia OLZ 1909 Sp. 154 ff.), und zwar gebe ich zuerst den Text, dann die Uebersetzung, weiter Anmerkungen zu den Glossen, und endlich bespreche ich die geschichtliche Lage, die der Prophetenspruch erschliessen lässt.

1. Der Text.

[24] ואתה בן־אדם שים־לך דרכים
מארץ אחד יצאו שניהם
ויד בראש־דרך בראש־[25]דרך תשים
לבוא את־בני עמון ואת־יהודה

---

[26] כי־עמד מלך־בבל אל־אם הדרך
[27] בימינו הקסם לשום כרים

[1] שנים
[2] לבוא חרב מלך־בבל
[3] עיר
[4] חרב
[5] רבת
[6] בירושלם בצורה
[7] בראש שני הדרכים
[8] לקסם־קסם [9] היה [10] ירושלם
קלקל בחצים
שאל בתרפים
ראה בכבד
[11] לפתח פה ברצח
להרים קול בתרועה
[12] לשום כרים על־שערים: לשפך סללה
לבנות דיק

Digitized by Google

[28] והוא כקוסם שוא בעינידם
והוא מזכיד עון להתפש

[13] והיה [14] להם
[15] שבעי שבעת להם

[16] לכן כה־אמר (אדני) יהוה יען הוזכרכם עונכם בהגלות פשעיכם להראות חטאותיכם בכל עלילותיכם יען הוזכרכם בכף תתפשו

---

[30] ואתה חלל רשע נשיא ישראל
[31] אשר בא יומו בעת עון קץ
השפלה הגבה והגבהה השפיל
[32] עד־בא אשר־לו המשפט ונתתיו

[17] בעת עון קץ
[18] כה אמר יהוה
[19] הסיר המצנפת
— ואת לא־זאת —
[20] עוה עוה עוה אשימנה
גם־זאת לא היה

[21] ואתה בן־אדם הנבא ואמרת כה אמר (אדני) יהוה אל־בני עמון ואל־חרפתם ואמרת חרב חרב פתוחה לטבח מרוטה . . . . . למען ברק בחוות לך שוא בקסם־לך כזב לתת אותה אל־צוארי חללי רשעים אשר־בא יומם בעת עון קץ [השב אל תערה]

---

[25] בארץ מכרותיך אשפט אתך
[26] באש עברתי אפיח עליך
ונתתיך ביד חרשי משחית
[27] בתוך הארץ לא תזכר

[22] במקום אשר־נבראת
[23] ושפכתי עליך ועמי
[24] אנשים בערים
[25] לאש (תהיה) לאכלה דמך יהיה

[26] כי־אני יהוה דברתי

---

2. Uebersetzung.

[24] Du aber, Menschensohn, lege dir zwei Wege an;
Von einem Lande sollen sie beide ausgehen.
Und einen Weiser stelle an die Spitze [25] jedes Weges
In die Richtung der benê ʿAmmon und Judas.

---

[26] Denn es steht der König von Babel an der Wegscheide,
[27] In seiner Rechten die Entscheidung, Mauerbrecher aufzustellen.
[28] Aber er ist wie ein Nichts Entscheidender in ihren Augen;
Allein er ist Einklager der Schuld, damit gefangen werde.

---

[30] Und du, durch Frevel Entweihter, Fürst Israels,
[31] dessen Stunde geschlagen, fort die Krone, empor das Niedrige, herunter das Hohe,
[32] bis kommt, der den Anspruch hat und den ich einsetze!

---

[35] Im Lande deiner Herkunft will ich dich richten;
[36] Mit dem Feuer meines Grimms will ich gegen dich blasen lassen
Und dich in die Hand der Schmiede des Verderbens geben:

[37] Inmitten des Landes soll dein nicht mehr gedacht werden.

3. Anmerkungen zu den Glossen.

Die Zahlen in den Klammern weisen auf „die Uebersicht über die Glossen und Beischriften“ hin, die Peiser in seinem Hosea S. 78 ff. gibt.

1. Erklärende Anmerkung (31), die den Dual דרכים bestimmt.

2. Interpretation (32) nach dem vorhergehenden Stück.

3. Leserglosse (1), die bereits Nr. 6 voraussetzt. MT ist durch Verschreibung entstellt, LXX hat noch das Richtige.

4. Interpretation wie Nr. 2.

5 und 6. Interpretation (32), und zwar ist Nr. 6 zuerst eingesetzt; dann ergab sich die Notwendigkeit, auch die Hauptstadt der Ammoniter zu bezeichnen.

7. Erklärende Anmerkung zu 'em hadderek aus dem Vorhergehenden.

8. Zunächst ist zu bîmînô haqqesem die erklärende Anmerkung (31) eingeschrieben: „um ein Orakel zu erlangen“. Der Prophet nimmt an, dass der König die Entscheidung, die er eingeholt hat, vielleicht auf einer Tontafel bereits in der Hand hält; er ist im Begriff, sie auszuführen. Der Erklärer dagegen nimmt an, dass er eben das Orakel befragt. Dazu hat ein anti-

Digitized by Google

quarisch interessierter Leser aus einem andern Zusammenhange (27) drei Verse zu je zwei Hebungen notiert, die das „Orakelerlangen" beschreiben.

9. 10. Interpretation (32), nachdem durch Nr. 8 der Sinn, wie geschildert, geändert worden war.

11. Ein Zitat aus anderm Zusammenhange (27), das den Sturm auf eine Stadt beschreibt.

12. Zunächst ist die erklärende Glosse „gegen die Tore" eingeschrieben worden mit der Bezeichnung ihres Platzes: לכ". Es stand also schon viel auf dem Rande! Zu jener Erklärung (31) ist eine erklärende Beischrift gemacht, die die Massnahmen des Belagerers vor der Verwendung des Sturmbocks schildert, zwei Verse zu je zwei Hebungen vielleicht aus anderm Zusammenhange (27).

13. In der LXX das Richtige erhalten. Im MT ist eine Umdeutung des Textes erfolgt (34).

14. Erklärender Leserzusatz (1) zu be'ênêhem.

15. להם ist Leserzusatz zu mazkîr. Zu 'awon Erklärung (31): „Eidesschwörende". Der Erklärer wusste, dass hier Abfall vom Grosskönig vorlag, der einen Bruch des Treueides darstellt. Die beiden Glossen sind als ein Ganzes in den Text geraten, dabei entstellt und unverständlich geworden. Die LXX hat sie nicht.

16. Aus der Lehrtätigkeit stammende Erklärung (31) zu dem letzten Verse der zweiten Strophe. Da auch zwischen der dritten und vierten Strophe eine grössere Erklärung gleicher Herkunft Nr. 21 eingeschaltet ist, so hat die Urhandschrift die einzelnen Strophen durch Zwischenräume voneinander getrennt. Die Einführung der Erklärung ist bezeichnend: „So spricht Jahwe". Nr. 21 ist noch durch Glossenbeischrift ausgestaltet worden: „Und du Menschensohn, weissage und sprich". Man suchte so den Beginn eines neuen Stückes zu kennzeichnen, da der Zusammenhang vernichtet war.

17. Erklärende Leserglosse (1).

18. Die Einführung der Erklärung Nr. 16, die in eine andere Kolumne eingestellt ist.

19. 20. „Fort den Turban! — zunichte, zunichte, — zunichte will ich ihn machen, — weh ihm, (LXX) wie diese (Krone) wird er sein." Ein Bearbeiter hat den Spruch durch vier Verse zu je zwei Hebungen auf einen Hohenpriester gedeutet, der sich zu seinem Kopfbund auch die Krone aufgesetzt hat und mit diesem Versuche nicht durchgedrungen ist. Das ist nach Wincklers Feststellungen Jojakim, Jesuas Sohn, gewesen. Ein Leser hat die richtige Bemerkung dazu geschrieben: „Diese (Krone) ist nicht diese (Turban)". Im MT ist die Beischrift wieder geändert worden: „Auch diese ist nicht gewesen, bis zum Kommen dessen, der den Anspruch hat". Diese Aenderung setzt die Zeit des Hasmonäers Simon voraus, der die Titel Fürst und Hoherpriester annahm.

21. Der Glossator vermisste, nachdem die zweite Strophe ihren jetzigen Sinn durch die Auslegertätigkeit erhalten hatte, die Berücksichtigung der Ammoniter. Aus der vorhergehenden Losung über das „Schwert" entnahm er die Wendungen, durch die er die vierte Strophe auf Ammon umdeutete (31). Die letzten drei [ ] Worte: „Lass es zurückkehren in seine Scheide" stammen von einem Leser, der an Ammon interessiert war, einem Parteigänger der Tobiaden. In der Glosse findet sich ein Schreibfehler . . . . . ., der auch in der Vorlage schon zu einer Korrektur führte: die Stelle dort muss schon früh unleserlich gewesen sein.

22. Die letzte Strophe bezog sich ursprünglich auf den Fürsten; die Deutung auf Ammon hat die Auffassung beeinflusst (2. Pers. fem. statt 2. Pers. masc.). Nr. 22 ist eine Interpretation zu „im Lande deiner Abstammung" (32).

23 deutet das Bild durch eine herkömmliche Wendung (32). Der Prophet denkt an eine Schmiede, in der Schmiede Eisenerz glühen (Gang nach dem Eisenhammer).

24. Leserglosse: „das entmenschte Paar" (Schiller).

25 hat denselben Zweck wie Nr. 23. Ursprünglich: „Dem Feuer zur Speise wird sein Blut sein", dann dazu die Beischrift: „Du wirst sein".

26. Vielleicht der Satz des Sammlers, der den Prophetenspruch abgrenzte, wie Vers 23 die von ihm gegebene Einleitung sein dürfte.

Des Textes hat sich naturgemäss sehr bald die Lehrtätigkeit bemächtigt. Die griechische Uebersetzung muss vor der Zeit Simons erfolgt sein.

4. Die geschichtliche Lage.

Der Prophet nennt sich Menschensohn. Mit dieser Selbstbezeichnung gibt er seiner Losung, die die Vorgänge in der Welt stimmungsvoll beleuchtet und ihre vermutlichen Ergebnisse darlegt, bei seinen Zuhörern Bedeutung. Er kann nicht irgendein beliebiger Mann gewesen sein, etwa ein Priester neben andern. Wer ist dieser Künder der Jahwepläne?

Der König von Babel steht vor einer Expedition nach dem Westen. Der Titel „Fürst von Israel" verweist uns in die nachexilische Zeit. Die Herrscher Judas und Israels vor dem Exil waren staatsrechtlich Könige (KAT³ S. 286).

Bedeutsam ist die symbolische Handlung

Digitized by Google

der Aufzeichnung der beiden Wege. Der König von Babel kann sowohl in die Richtung der Ammoniter als auch Judas ziehen. Wohin er sich wendet, wird von den Leuten abhängen, von denen der Prophet wünscht, dass sie des Königs Entscheidung, einen Kriegszug zu unternehmen, als wichtig für sie einschätzen, die aber augenblicklich geneigt sind, über sie zur Tagesordnung überzugehen. Der König von Babel ist im Begriff, die Schuld einzuklagen unter Androhung der Gefangensetzung.

Wer die Schuld eingegangen ist, sagen deutlich die beiden letzten Strophen: der Fürst von Israel hat den Treueid gebrochen. Nun erhalten die beiden ersten Strophen mit ihrer Warnung, die Entscheidung des Oberkönigs zu unterschätzen, ihren Sinn: der Prophet wünscht, dass sich die Leute, für die die Warnung bestimmt ist, rechtzeitig von der verlorenen Sache des Fürsten trennen. Das ist der Zweck seiner Losung.

Nun ist es selbstverständlich, dass sich die Losung an Juda, nicht an die Ammoniter wendet. Dadurch erhält der Umstand, dass der König von Babel auch den Weg zu den Ammonitern einschlagen kann, seine Deutung: Er wird diesen Weg einschlagen, wenn Juda jetzt noch des Königs Entscheidung richtig wertet und die Folgerung aus dieser Einsicht zieht. Dann nämlich, wenn sich Juda von dem Fürsten Israels rechtzeitig lossagt, muss der Grosskönig ihn bei den Ammonitern aufsuchen. Das ist das Land seiner Herkunft. Also der Fürst von Israel stammt aus dem Gebiete der Ammoniter.

Fassen wir das Gefundene zunächst zusammen, so stellt der Prophet mit seiner symbolischen Handlung der Aufzeichnung eines Scheideweges seine Landsleute selbst vor die Entscheidung: sie sollen sich entscheiden, ob sie Mitschuldige ihres Fürsten werden und mit ihm gefangen und gehangen werden oder ob sie sich in letzter Stunde von ihm lossagen wollen. Dass der Prophet tatsächlich eine Partei gefunden hat, die sich zu solcher Entscheidung bewegen liess, sehen wir aus der Tatsache, dass es zum Blutvergiessen in der Stadt, zu ihrem Zusammenstoss mit der Gegenpartei, die es mit dem Fürsten hielt, gekommen ist (Hes. 24, 7). Natürlich muss sich der Prophet noch in Jerusalem befinden, wenn er so wirken konnte. Seine Auswanderung nach Babylonien, die erst die Lehrtätigkeit „im Geiste" stattfinden lässt, weil sie eben eine bestimmte Ansicht über seine Zeit festgelegt hatte, hat erst unmittelbar vor der Katastrophe, die er nicht mehr abwenden konnte, stattgefunden. Das beweist auch der Zusammenhang von 24, 7 und 11, 6. Seine Partei bilden die auf das Edikt des Kyros hin zurückgekehrten Exulanten, denen die Gegenpartei vorhält: „Entfernt euch von Jahwe, uns ist das Land zum Besitze gegeben" (11, 15). Sie sieht in ihnen Eindringlinge. Die Gegenpartei ist also 'am ha'ares des Esrabuches. Diesen Leuten schlägt nachher Zerubabel, der persische Statthalter, die Beteiligung am Tempelbau ab.

Wenn der Fürst Israels aus dem Gebiete der Ammoniter stammt, so gewinnen die Ausführungen Wincklers (Altor. Forschungen II S. 490 ff.) eine weitere Stütze. Er hat festgestellt, dass der aus dem Jeremiabuche bekannte Prinz Ismael, der einem Zweige des davidischen Hauses angehört und der ebenfalls in Beziehungen zu den Ammonitern gestanden hat, der Stammvater der Tobiaden gewesen ist. Zu ihnen gehören die aus dem Nehemiabuche bekannten beiden Gestalten: der Ammoniter (= Knecht) Tobia und der Horoniter Sanballat, der nach den Papyrusurkunden aus Elephantine Statthalter von Samaria gewesen ist. Diesen Personen haben wir auch unsern Fürsten von Israel hinzuzufügen. Seinen Namen *Šešbaṣar* hat uns das Esrabuch an zwei Stellen des ersten Kapitels erhalten. Dort ist zu übersetzen: „der sie (die Geräte) an den Fürsten Šešbaṣar für Juda gab". Ist Šešbaṣar Fürst von Israel bereits vor dem Edikte des Kyros, und erhält er nur die Geräte und damit das Recht, den Tempel in Jerusalem zu erbauen, in ihm den Gottesdienst einzurichten, und die Pflicht, etwaige Rückwanderer in der Stadt zuzulassen, mit dem Edikte?

So hat sich uns ergeben, dass die im Ammoniterlande („Horonaim liegt im Bereiche des Wadi Nimrin" Winckler) angesessene Familie des Prinzen Ismael bis in die Nehemiazeit den obersten Beamten des Grosskönigs für Samaria und zeitweise auch für Juda gestellt hat. Von dieser hat Šešbaṣar den Titel Fürst von Israel geführt; ob es schon vor ihm Fürsten von Israel gegeben hat, ist nicht auszumachen. Jedenfalls mit ihm ist dieser Titel erloschen. Seitdem gibt es Statthalter von Samaria wie von Juda.

Wenn übrigens im Jeremiabuche der Rest der Leute, die mit dem Prinzen Ismael entkommen, aus Angst vor den Babyloniern nach Aegypten flieht, so wird man sich überlegen müssen, ob die Erzählung von der Ermordung des Statthalters Gedalja unparteiisch gehalten ist. Nach ihr müsste Ismael, nicht aber jener Rest die Babylonier fürchten. Liess sich die Tat auch so deuten, dass sie im Interesse der Babylonier war? Der Zuzug der judäischen Heeresobersten, die eben noch gegen sie im Felde gestanden hatten, zu Gedalja konnte ihnen nur Bedenken erwecken.

Digitized by Google

Dass der Horoniter Sanballat nachweislich Statthalter von Samaria gewesen, verleiht dem Kapitel 23 im Hesekielbuche, das Jerusalem und Samaria nebeneinander stellt, ein neues Gesicht. Auch ist die Tatsache zu beachten, dass Šešbaṣar Fürst von Israel heisst, wie überhaupt der Wechsel von Israel und Juda im Hesekielbuche. Wenn man alle diese Umstände bedenkt, so wird die Uebernahme israelitischer schriftstellerischer Erzeugnisse in judäischen Literaturbetrieb verständlich (Peiser Hosea S. 77).

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass der Prophet gegen den gegenwärtigen Fürsten für einen Mann eintritt, der nach seiner Meinung Anrecht auf das Fürstentum hat. Ist der Prophet der Wortführer der Partei der babylonischen Rückwanderer in Jerusalem, so ist dieser Mann der Spross der babylonischen Linie der Davidsfamilie: es ist Zerubabel.

Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur.

Von Samuel Geller.

Zu den schon lange bekannten Texten von „Ištars Höllenfahrt", der grossen Tafel K. 162 mit den genauen Duplikaten K. 7600 und K. 7601, die zuletzt in CT XV 45—48 veröffentlicht worden sind, hat vor kurzer Zeit Dr. A. Poebel in seinen „Historical and Grammatical Texts V." unter den Nummern 22—24 Autographien einer sumerischen Rezension beigebracht. Während Nr. 22 entweder sehr stark von der uns sonst bekannten Fassung abweicht oder sich überhaupt nicht deckt, sondern vielleicht etwa an K. 162 anschliesst, lässt Nr. 23 (+ 24) deutlich erkennen, dass es den Text vom Anfang der Höllenfahrt bis zu Ištars Eintritt durch das vierte Tor umfasst; vgl. Meissner in Deutsche Literaturzeitung 1915 Nr. 13. — Eine abermalige Vermehrung des zur „Höllenfahrt" gehörenden Materials, ja geradezu eine neue Rezension des Epos brachte nun neuerlich das I. Heft der „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts" von E. Ebeling (28. Wiss. Veröff. der DOG, dessen Nr. 1, eine grosse, wohl einkolumnige Tafel, unter vielen Abweichungen vom bisher bekannten Text „Ištars Höllenfahrt" zum Inhalte hat. Gerade die vielen Besonderheiten dieses aus Assur stammenden Exemplars, Eigentümlichkeiten der Schreibung und interessante Varianten, auf die zum Teil schon Meissner (OLZ 1915, Nr. 11) aufmerksam gemacht hat, Zusätze und Weglassungen im Verhältnis zu den beiden Exemplaren aus der Bibliothek Asurbanipals sowie die beträchtlichen Ergänzungen zu zerstörten Stellen der bisher bekannten Stücke geben die Berechtigung zu einer Mitteilung und genaueren Betrachtung des neuen Duplikates.

Umschrift.

I. Eb. Nr. 1.

Vs.

1. [a-na bîti e-ṭi-e šu-bat ^{ilu}Ir-]kal-[la]
2. [a-na bîti ša e-]ri-bu-šu la-a a-ṣu-u
3. [a-na ḫar-ra-ni ša a]-la[k-ta-ša] la-a ti-ia-a-[rat]
4. [a-šar] a-kal-[ši]-i-na ṭi-iṭ-[ṭu]
5. [nu-u-ru ul im]-ma-ra ina e-ṭu-ti aš-b[a]
6. [lab-ša-ma] ki-ma iṣṣurâte ṣu-ba-at a-gap-pi
7. [elî] dalti ù sik-ku-ri i-šá-pu-uḫ epirê
8. a[na] b[âbi]? šú-ḫar-ra-a-tu tab-ka-at
9. ana bâb Kur-nu-gi ina ka-šá-di-i-ša
10. [^{ilu}]^{lu} Ištar pi-i-šá ip-pu-ú-šú i-ḳab-bi
11. a-na âtî šá bâbi a-ma!-tam izaka-ár
12. âtû me-e pi-i-ta-a bâba
13. pi-ta-a bâba-ma a-na-ku lu-ru-ub
14. [šu-] um-ma la-a ta-pa-ta-a ba-a-ba-am
15. a-ma-ḫaṣ si-ip-pa uš-ba-lak-ka-ta dalâti
16. a-šab-bir Giš-Ri-Ba-Am-Ma a-šá- . . . . [k]u?-up-ra
17. el-lu-ú-ni mîtûti-ma ik-kal[-lu-u ba]l-ṭu-[t]i
18. el me-tu-te i-ma-'-du [bal-ṭ]u-t[i]
19. ^{amelu}[â]tû pi-i-šú ip-pu-šú [izzák]a-a[r]
20. iz-za-ḳa-ra a-na ^{ilu}ba-la-te ^{ilu}Iš[tar]
21. i-ziz-zi bêltu la-a . . . . . ša . . .
22. ḳir-bi-iš ḳa-'-i! . . . . . tu . . .
23. si-ḳir-ki lu-šá-na-a [a-na šar-ra-ti ^{ilu} Ereš-ki-gal]
24. e-ru-ub âtû iḳ-ta-bi [a-na ^{il}]^{tu} Ereš-[ki-gal]
25. an-nu-u a-ḫa-at-ki $^{il[tu]}$ Ištar . . . . . ina . . .
26. mu-ki-il-tu šá kip!-pi-e! ra[bûti
27. da-li-ḫa-at ap-si-i ma-ḫar ^{ilu} E-a . . .
28. ^{ilu} Ereš-ki-gal an-ni-ta i-na šá-mi-i[-ša]
29. ki-i ni-ki-is bi-i-ni e-ri-ḳu pa-nu-šá
30. ki-ma ša-ba-aṭ ku-ni-i-ni iṣ-li-ma ša-ba-tu-š[á]
31. mi-i-na-a lib-ba-šá ub-la-an-ni-ma
32. [mi]-i-na ka-[bi-t]a-ša-ma uš-pir-da-an-ni-ma
33. [an]-nu-ú a-na-ku it-ti ^{ilu} A-nun-na-ki mê a-šat-ti
34. [ki-ma] akâlê e-ka-la ṭi-iṭ-ṭa
35. [ki-m]a šikarê a-šat-ta-a mê dal-ḫu-te
36. [lu-u]b-ki ina eli etlê šá uz-si-bu ḫi-re-ti
37. [lu-ub]-ki ina elî ardâti šá ina sûni ḫa-mi-ri-ši-na šal-lu-ú?
38. [lu-ub-ki ina elî] šer-ri la-a-'i šá ina la-a ûmi-šu ṭar-du
39. [a-lik ^{amelu} â]-û pi-ta-aš-ši bâba
40. [up-pi-is-si-m]a ki-ma par-ṣi-ka la-a-bi-ru-ú-ti
41. [il-lik ^{amelu} âtû] ip-ta-aš-še bâba
42. [ir-bi be-e]l-ti Ku-tu-ú li-riš-ka
43. [ékallu Kur-nu-gi] a-na pa-ni-ka [li-iḫ-du]
44. [ištên] bâbu: [. . . . . .]
45. . . . . .

Digitized by Google

Rs.

1. [^{ilu} Papsukallu sukal ilâni rabûti gu-ud-du-ud] ap-pa-šu [pa-nu-šu . . .]
2. [kar-ru] lab-biš ma-li [na . . .]
3. [il-lik] ^{ilu} Papsukallu ana pâni [^{ilu} Ea? . . .]
4. [i-na pa-an ^{ilu}] E-a il-la-ka [di-ma-a-šu]
5. [^{iltu} Ištar] a-na irṣi-ti ú-ri-du [ul i-la-a]
6. [^{ilu} E-]a šarru ina im-ḳi lib-bi-šú a . . . . .
7. [ib-ni-m]a Aṣ-na-me-ir ku-lu-'-[a]

8. [al-ka A]ṣ-na-me-ir a-na bâb Kur-nu-gi šú-kun pa[-ni-ka]
9. [7 bâbe Kur-nu-gi-]a' lip-pa-tu-ú a-na ka-a-šá
10. [^{iltu} Ereš]-ki-gal li-mur-ka-ma a-na pânî-ka li'-liḫ'-du
11. [ul-tu li]b-bu-šú im-mir-šú ka-bit-ta-šú ip-pir-du
12. [tum]-mi-šú-ma ni-eš ilâni rabûti
13. . . . . ba'-a-na-at . . . ina? šassuri
14. [šu-uḳ-]ḳi ri-ši-ka-ma uz-na šú-kun ana ḫal-zi-iḳ-ki
15. ma-a-[e] bêl-ti ḫal-zi-iḳ-ki lid-nu-ni-ma mê ina lib-bi lal-ta-ti
16. ^{iltu} Ereš-ki-gal an-ni-ta ina šá-mi-šá
17. im-ḫa-aṣ pi-en-šá it-ta-ša-ak ú-ba-an-ša
18. te-tar-[ša]-ni-ma Aṣ-na-me-ir e-riš-ta šá la e-ri-še
19. al-kam [A]ṣ-na-me-ir šim-ti la ma-še-e lu-šim-ka
20. [l]u-šim-ka-ma šim-ti la ma-še-e ana ṣa-a-ti
21. [kurumma]t e-pi-it âli lu-ú kurumm-at-ka
22. [ḫ]a-ba-na-at âli lu-ú mal-ti-it-ka
23. ṣillu dûri lu-ú ma-za-zu-ka
24. ak-su-pa-tu lu-ú mu-šá-ba-ka
25. ^{iltu} Ereš-ki-gal pi-i-šú ip-pu-šú i-ḳab-bi
26. izaka-ra a-na ^{ilu} Nam-tar sukalli-šá
27. a-lik ^{ilu} Nam-tar ê-gal-la ma-ḫa-aṣ di-li-gi-na
28. ak-su-pa-te zu-'-in ia-e-ri-te
29. ^{ilu} A-nun-na-ki šú-ṣa-ma ina ^{ig} kussî ḫuraṣi šu-šib
30. ^{iltu} Ištar mê ba-laṭi su-ul-li-'-ši-ma li[-ḳa-ši]
31. il-lik ^{ilu} Nam-tar ê-gal im-ta-ḫaṣ di-i-[li-gi-na]
32. ak-su-pa-ti ú-za-in ia-e-ri-[te]
33. [^{il}]^{u} Anun-na-ki ú-še-ṣa-ma ina ^{ig} kus[sî ḫur]aṣi ú-še-šib
34. [^{ilt}]^{u} Ištar mê balâṭi is-lu-'-ši-m[a il]-ḳa-ši ana maḫri-ša

35. . . . a-lik-ma ^{ilu} Nam-tar ^{iltu} [Ištar? li-ḳ]i-ši-mam
36. [šum-m]a ip-ṭi-ri-ša la id-da[-nak-ka-ma ti]r-ra-ši
37. [il]-ku-ši-ma Nam-tar . . . . . ^{pl}

38. [I. bâb]u ú-še-ṣu-ši-ma [ut-ter-]še
39. [ṣu-ba]-at' [bal-ti ša] zumri-ša
40. [II. bâbu] do. ut-ter[-ši še-mir ḳâtê-ša u] šêpê-ša
41. [III. bâbu d]o. [ut-ter-ši šib-bu aban alâdi ša ḳab]le-ša
42. [IV. bâbu do. ut-ter-ši du-di-na-te ša irâ]ti-šá
43. [V. bâbu do. ut-ter-ši ^{abnu} erimmati ša kišâdi]-šá
44. [VI. bâbu do. ut-ter-ši in-ṣa-ba-te ša uzn]ê-ša
45. [VII. bâbu do. ut-ter-ši a-gu-u ra-ba-a ša ḳaḳ]dê-šá
46. . . . . ma
47. [a-na ^{ilu} Dumuzi ḫa-mir ṣi-iḫ-]ri-ti-ša
48. [mê el-lu-ti ra-am-me-ik šammu ṭâbu pu-uš-]ši-iš
49. . . . . ti
50. [? ^{alan}]^{tu} šam-ḫa-te li-na-'a ka-bit-ti-']i-šú
51. . . . . su

Uebersetzung:

Vs.

Es richtet die Tochter Sins ihren Sinn
1. [nach dem düsteren Hause, der Wohnung Ir]kal[las],
[nach dem Haus, dessen Be]treter nicht wieder hinausgeht,
[nach dem Weg, dessen Beg]ehen ohne Umkehr ist,
[dem Ort,] wo ihre Speise Leb[m] ist,
5. sie [Licht nicht] sehen, in Finsternis sitzen,
wo sie [bekleidet sind] wie Vögel mit Flügelgewand,
wo [auf] Tür und Riegel Erdstaub lagert,
auf dem [Tor] (?) Erstarrung ausgeschüttet ist.
Als sie zum Tore von Kurnugi gelangte,
10. da öffnet Ištar ihren Mund und spricht,
zum Wächter des Tores sagt sie das Wort:
„Wohlan, Wächter! öffne das Tor!
Oeffne das Tor, dass ich eintrete!
Wenn du das Tor nicht öffnest,
15. zerschlag' ich die Schwelle, verrücke die Türen,
zerbrech' ich die Wand, zer[stör' (?) ich] den [A]sphalt (?).
Es sollen zu mir heraufsteigen die Toten und als [Le]bende esse[n],
mehr als die Toten sollen zahlreich sein die [Le]benden."
Der Wächter tut seinen Mund auf und [spric]ht,
20. spricht zur göttlichen Herrin Iš[tar]:
„Bleib stehen, Herrin, nicht . . . . .
Hier drinnen warte . . . . . .
Deinen Namen will ich [der Königin Ereš-kigal] künden."
Es trat ein der Wächter, spricht zur Ereš-[kigal]:
25. „Hier, deine Schwester Ištar ist da . .
die grosse Freudenfeste hält,
die den Ozean aufwühlt vor Ea . ."
Als Ereškigal dies vernahm,

Digitized by Google

wurde gleich einer gefällten Tamariske bleich ihr Antlitz,
wurden gleich abgeschnittenem Kuninu-Rohre schwarz ihre Lippen:
„Was hat ihr Herz zu mir getrieben?
Was hat ihr Gemüt auf mich gerichtet?
Was will diese da? Ich will mit den Anunnaki Wasser trinken,
will [a]ls Speise Ton essen,
will [a]ls Rauschtrank trübes Wasser trinken!
[Wei]nen will ich über die Männer, die [ihre] Gattinnen verliessen;
[wei]nen will ich über die Frauen, die aus dem Schosse ihrer Gatten weggeraubt sind;
[weinen will ich über] den schwachen Kleinen, der vor seiner Zeit weggerafft wurde!
[Geh' hin,] Wächter, öffne ihr das Tor,
[behandele sie] nach deinen alten Gesetzen."
[Es ging der Wächter] hin, öffnete ihr das Tor:
[„Tritt ein, meine] Herrin! Kutu jauchze dir zu!
[Der Palast von Kurnugi] möge sich vor dir freuen."
[Ins erste] Tor [. . . . . .]

Hier bricht die Vorderseite unserer Tafel ab. Es fehlt die Führung durch die 7 Tore der Unterwelt, das feindliche Zusammentreffen der beiden göttlichen „Schwestern", die Verfluchung der Ištar sowie die Schilderung der Folgen, die ihr Verschwinden in Kurnugi für das Leben auf Erden nach sich zieht.

Gleichzeitig mit der Rückseite von K. 162 setzt auch die Rückseite unseres Textes wieder ein.

Rs.

Papsukal, der Bote der grossen Götter, war gesenkten Antlitzes, ... Angesichts,
war mit einem Trauergewand bekleidet, voller . . .
Es ging Papsukal hin vor [Ea . .],
vor Ea gehen dahin seine Tränen:
„Ištar ist zur Erde hinabgestiegen, nicht (wieder) heraufgekommen."
Der König Ea [schuf] in seinem weisen Herzen [ein Geschöpf],
bildete den Aṣnamir, einen Buhlknaben.

„Geh' hin, Aṣnamir, nach dem Tore von Kurnugi richte deinen Sinn!
Die 7 Tore von Kurnugi sollen für dich geöffnet werden,
Ereškigal möge dich sehen und über deinen Anblick sich freuen.
Wenn ihr Herz sich aufhellt, ihr Gemüt sich erheitert,
dann beschwöre sie bei den grossen Göttern (und bei der,) die [das Kind] im Mutterleibe schafft (?);
hebe hoch dein Haupt, richte deinen Sinn auf den Ḫalziḳḳu-Schlauch."
„Wohlan, meine Herrin, den Ḫalziḳḳu-Schlauch soll man mir geben,
Wasser will ich draus trinken."
Als Ereškigal dies vernahm,
schlug sie ihren Schenkel, biss ihren Finger.
„Du hast von mir, Aṣnamir, einen Wunsch gewünscht, den man nicht wünschen darf.
Geh' Aṣnamir, ein Schicksal, das man nicht vergessen wird, will ich dir bestimmen,
will dir bestimmen ein Schicksal, das man in Ewigkeit nicht vergessen wird.
[Die Speise] der Abwässer der Stadt sei deine Speise,
die Abflüsse der Stadt seien dein Trank.
Der Schatten der Stadtmauer sei dein Standort,
die Schwelle sei dein Sitz."
Ereškigal tut ihren Mund auf (und) spricht,
sagt zu Namtar, ihrem Boten:
„Geh' Namtar, schlag an Egal . . . .;
die Schwellen schmücke mit Jaeritu-Stein;
die Anunnaki führe heraus, setze sie auf den goldenen Thron;
die Ištar besprenge mit dem Wasser des Lebens und nim[m sie mit]."
Es ging Namtar, schlug an Egal . . [. .],
die Schwellen schmückte er mit Jaeri[tu]-Stein,
die Anunnaki führte er heraus, setzte sie auf den golden[en Th]ron,
die Ištar besprengte er mit dem Wasser des Lebens un[d n]ahm sie zu ihr mit.

„Geh' Namtar und nim[m die Išta]r mit!
[Wen]n sie dir (aber) ihr Lösegeld nicht g[ibt, so br]inge sie wieder zurück."
Da nahm Namtar sie mit . . . . . .
[Durch das erste To]r führte er sie hinaus und [gab] ihr zurück das [Schamtu]ch ihres Leibes.
[Durch das zweite Tor] do. gab [ihr] zurück [die Spangen ihrer Hände und] ihrer Füsse.
[Durch das dritte Tor d]o. [gab ihr zurück den Gebärsteingürtel] ihrer [Hüf]ten.
[Durch das vierte Tor do. gab ihr zurück die Brustschilder] ihrer [Bru]st. (pl.)
[Durch das fünfte Tor do. gab ihr zurück die Halsketten] ihres [Nackens].
[Durch das sechste Tor do. gab ihr zurück die Gehänge] ihrer [Ohr]en.

Digitized by Google

45. [Durch das siebente Tor do. gab ihr zurück die grosse Krone] ihres [Haup]tes
. . . . . .
[auf Dumuzu, den Buhlen] ihrer [Jug]end
[giesse reines Wasser, s]albe [mit gutem Oele,]
[. . . . . .
50. [die Freudenmädchen mögen (?)] seinen [Sinn erschüttern (?).]
. . . . . sein(en) . .

Bemerkungen.

Die ersten drei Zeilen der Erzählung sind teils weggebrochen, teils zerstört.

Nach Z. 3 fehlt die 7. Zeile von K. 162 ganz, und auch die folgende muss in ihrer ersten Hälfte kürzer gefasst sein als in der alten Rezension; die Worte epru bubussunu (K. 162, 8) haben hier keinen Platz.

Z. 4 begegnet ausserdem die erste der anormalen langen Silbenschreibungen, auf die Meissner OLZ 1915, 332 aufmerksam gemacht hat. Ausser diesem a-kal-ši-*i*-na an unserer Stelle sind noch zu nennen ka-šá-di-*i*-ša (Z. 9), ip-pu-*ú*-šú (Z. 10), pi-*i*-ta-a (Z. 12), ku-ni-*i*-ni (Z. 30), mi-*i*-na-a (Z. 31), di-*i*-li-gi-na (Rs. Z. 31). Wie Meissner auch an jener Stelle angibt, wird diese Schreibung in der Betonung dieser Silben beim Rezitieren ihren Grund haben. Auch noch andere Eigentümlichkeiten, die an ihren Stellen zu erwähnen sind, sprechen gleich dieser dafür, dass der Schreiber unserer Tafel nicht von einer Vorlage abschrieb, sondern nach Gehör, wohl als Schüler nach Diktat eines andern schrieb. Die vom Lehrer beim Vorlesen betonten Silben erschienen dem in den Regeln der Schreibkunst noch nicht ganz sicheren Schüler als lang, und dem gemäss gab er sie in seiner Schrift wieder. Aus a-kal-ši-*i*-na geht hervor, dass in unserer Rezension im Unterschied zu der bisher bekannten die Schatten der Unterwelt als Feminina behandelt werden. Demgemäss müssen wir auch aš-ba (Z. 5) und lab-ša-ma (Z. 6) ergänzen.

Z. 6. a-gap-pi var. K. 162, 10 kap-pi.

Z. 7. i-šá-pu-uḫ, Prs. I 1 var. K. 162, 11 ša-pu-uḫ. epirê oder epirâti, also Plural, var. K. 162, 11 epru.

Z. 8 lässt K. 162 usw. aus. — Die Ergänzung ana bâbi ist nicht sicher. Ueber die Bedeutung des Wortes šuḫarratu — an anderen Stellen šaḫarratu — hat Jensen K. B. VI 354 gehandelt. Das dortige Resultat, dass šuḫarratu „still sein, erstarren" bedeutet, wonach dann das Substantivum šuḫarratu „Oede, Schweigen, Erstarrung", übertragen vielleicht auch „Trümmerstaub" heissen kann, passt für unsere Stelle gut. Wenn der Parallelismus mit epirê (Z. 7) allerdings auch ein Grund sein kann, eine Bedeutung wie „Staub" wahrscheinlich zu finden, so gibt doch auch „Schweigen, Erstarrung" einen vollkommen passenden Sinn. Das sumerische Ideogramm sig-sig = ša-ḫar-ra-tu, das sich Poebel, Historical and Grammatical Texts V 132, Col. I 5 findet, spricht auch für eine Bedeutung von „Ruhe" irgend einer Art.

Z. 9 fehlt am Anfang das ^{ilu} Ištar in K. 162, 12.

Z. 10. Diese ganze Zeile fehlt K. 162.

Z. 13. a-na-ku lu-ru-ub var. K. 162 in der Wortstellung: lu-ru-ba a-na-ku.

Z. 14. add. K. 162: la ir-ru-ba a-na-ku, und statt ba-a-ba-am hat K. 162 ba-a-bu.

Darauf fehlt hier die ganze Zeile K. 162, 17.

Z. 15 entspricht K. 162, 18.

Z. 16 aber fehlt in K. 162. — Giš-Ri-Ba-Am-Ma wird nach Meissner wahrscheinlich eine andere Schreibung für GiŠ-Ri-Ba-An-Na = birîtu sein (s. Br 2585).

Z. 17. el$^{?}$-lu-u-ni var. K. 162 ú-še-el-la-a. Die Schreibung ik-kal-lu-u zeigt, dass man auch K. 162, 17 das KÚ-MEŠ so lesen muss.

Z. 18. Hier ist durch Umstellung der Worte mi-tu-ti und bal-ṭu-ti genau der umgekehrte Sinn von dem erreicht, was K. 162, 20 steht. Und hier ist unser neuer Text sicher dem alten vorzuziehen. Jetzt haben die Zeilen 17. 18. den schönen Sinn, dass Ištar die Toten aus der Unterwelt heraufkommen lassen, d. h. lebendig machen will, so dass sie als Lebende wieder fröhlich auf Erden Speise zu sich nehmen. So wird die Zahl der Toten vermindert, die der Lebenden vermehrt werden, dass es mehr Lebende als Tote geben wird.

Z. 19. pi-i-šú ist ein neuer Beleg dafür, dass das Zeichen KA auch den Wert Pi hat. Eine andere neu veröffentlichte Stelle, aus der dies auch mit voller Sicherheit hervorgeht, ist Poebel, Hist. and Gram. Texts V 115, II 3, wo sich innerhalb einer Liste, die die Werte des Zeichens KA aufzählt, auch die Gleichung pi-i = KA findet (s. auch OLZ 1911, 108).

(Schluss folgt.)

Zu einigen Beschwörungsformeln.

Von E. Ebeling.

In seiner Schrift „Babylonische Beschwörungsreliefs" hat sich Frank S. 88 f. bemüht, die beiden von Sayce (BOR III 18) und Lajard (Culte de Vénus Pl. XVII) veröffentlichten und ungefähr gleichlautenden Beschwörungsformeln zu enträtseln. Dem vollständigen Verständnisse derselben näherzukommen ermöglicht jetzt der von mir KAR Nr. 76 (= VAT 9678) veröffentlichte Text. Auf der Vorderseite Z. 1 ff. nämlich

Digitized by Google

finden wir die Formel wieder, die also wie meist die auf Bildnissen von Dämonen angebrachten aus einer grösseren Sammlung entnommen ist. Mit Hilfe des Assurtextes lässt sich die Stelle am Schluss, die in den Texten von Lajard und Sayce unverständlich ist, herausbringen.

Sayces Text ist in den Zeilen 10 ff. zu lesen:
a-na ki-ti-ni ša ^{m}bêl Me. Ni
an-da-ḫas(!) Tû(!)Én.

Me. Ni hinter bêl bleibt leider unerklärt, da auch der Assurtext hinter bêl eine Lücke hat; vielleicht ist für Me. Ni: Mu zu lesen.

Die entsprechenden Zeichen des Lajardschen Textes 8/9 lies:
a-na ki-din(!) ša ilâni-iâ
an-da(!)-ḫas(!) Tû. Én.

Zu übersetzen ist die Stelle mit: „in den Schutz meines Gottes (meines(?)) Herrn, resp. meiner Götter habe ich mich begeben". Ende der Beschwörung.

Besprechungen.

George A. Barton: Sumerian Business and Administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade. (BEUP IX, 1.) 33 S. m. 74 Taf. 4°. Philadelphia, University Museum, 1915. Bespr. v. Wilh. Förtsch, Hetzles.

Die Autographien der hier veröffentlichten 132 Texte, welch letztere mit Recht als „Sumerische Handels- und Verwaltungsurkunden von den ältesten Zeiten bis zur Dynastie von Agade" bezeichnet werden, sind bedeutend besser geraten als die graphischen Missgeburten, die Barton seinerzeit in „The origin and development of babylonian writing" als archaische bezw. altbabylonische Schriftzeichen auftreten liess. Dass sie aber vom Ideal noch recht weit entfernt sind, darf jedoch nicht verschwiegen werden. Barton schreibt nämlich stets denselben Duktus, welcher Periode auch immer die zu kopierende Schrift angehören mag. Ein krasses Beispiel ist Nr. 3 und Nr. 23: erstere Tafel stammt aus Fara, der Sintflutstadt Šuruppak (beachte Rs. 7, 3—4: *bal maš-^{d}SU.KUR.RU* „Amtstätigkeit des Maš-^{d}SU.KUR.RU"; ^{d}SU.KUR.RU ist Gottheit von Šuruppak; der Beamte Maš-^{d}SU.KUR.RU wird ein Zeitgenosse des Išakku Ur-^{d}namašše von Lagaš sein), letztere etwa aus der Zeit der Könige von Ur. Die Photos könnten die ganz verschiedenen Schriftarten nicht deutlicher zeigen; Barton kümmert das wenig. Ob man sich auf die Abschriften verlassen kann, wird erst eine genaue Durcharbeitung zeigen. Jedenfalls ist eine gewisse Vorsicht am Platz; man vergleiche z. B. von Nr. 4 Rs. die Photographie mit der Autographie; von einer getreuen Wiedergabe lässt sich hier mit bestem Willen nicht sprechen: Beschädigungen des Originals sind auf der Autographie grossenteils nicht angegeben, die beschädigten Schriftzeichen einfach als erhalten ausgeschrieben. Unter solchen Umständen wünschte man sich zu jedem Text die Photos.

6 Texte werden auch in Umschrift und Uebersetzung (mit einigen Bemerkungen) gegeben. Darin und in dem Verzeichnis der in den 132 Texten enthaltenen Eigennamen, ist aber gar manches zu beanstanden.

Zuvor sei auf Nr. 25 aufmerksam gemacht, worin ein neues Jahresdatum des Naram-sin enthalten ist. Barton gibt dies S. 8 wiederals: MU^{d}NA-RA-AM-^{d}EN-ZU-E KA ID-E ERIN NA-GU EN-LÌL^{ki}-ŠU „the year the divine Naram-Sin opened the mouth of the canal Erin at Nippur". Es wird aber wohl anders zu deuten sein. Sicherlich gehört auch wohl die folgende Zeile dazu und wir haben also: *mu^{d} na-ra-am-^{d}sìn-e ka^{id}e-erin-na-ka nibru^{ki}-šú si-im-mi-REC 41(?)-a(!)* „Jahr, wo Naram-sin die Mündung des Kanals (genannt) E-erin („Zederngraben") für Nippur anlegen (oder: nach Nippur verlegen) liess."

Die Uebersetzungen und die Eigennamen-Verzeichnisse sind zum Teil unbrauchbar.

Bei Nr. 2 beginnt Rs. 8, 1 die Summierung, ebenda eingeleitet mit AN.GÚ.ŠÚ. Dieser Ausdruck ist, wie sich aus den Wirtschaftstexten aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's erkennen lässt, *gú-an-šú* zu lesen; denn in den älteren Texten wird die Reihenfolge der Zeichen in den einzelnen Fächern nicht eingehalten. Die Bedeutung von *gú-an-šú* ist „insgesamt, in Summe", ausführlich besprochen von Barton's Schülerin Hussey, Sumerian tablets I, S. 3 A. 10. Barton aber macht daraus einen Personennamen An-gu-zi, so zu finden in der Uebersetzung des Textes Nr. 2 auf S. 14 und im Verzeichnis der Personennamen S. 22. — In Nr. 4 (S. 16 f. als Nr. 3 umschrieben und übersetzt) Vs. 1, 5—6 u. Rs. 3, 8—9 liest Barton: I ŠES-KU-LI NU-BANDA AZAG-KIM-NE und übersetzt „one, Sheskuli, nu-banda, Azag-kim-ne". Er hält also AZAG-KIM-NE, wie auch S. 22 s. v. Azag-kim-ne, wo übrigens die zweite, eben angeführte Stelle nicht zitiert ist, für einen Personennamen. Was heisst es aber tatsächlich? *1 šeš-tukul-li là-banda kù-dim-ne* „1 Šeštukulli, der Aufseher (akkad. *laputtû*) über die Edelmetallarbeiter". S. 17 III 7 „LÙ-KI-KA-MA-BI-ME = villeins(?)" muss heissen *„lù-ki-inim-ma-bi-me* = die Zeugen"; im Personennamenverzeichnis ist wiederholt (z. B. s. v. ^{d}En-lil-lal) *lú-ki-ka-ma-bi-me* als nähere Bezeichnung für eine einzelne Person angegeben. — AZAG „Silber" ist *kù*, AZAG-GI „Gold" aber *guškin* und ZA-KUR „Lapislazuli" ist *za-*

Digitized by Google

gín zu lesen (siehe S. 20). Der „Edelmetallarbeiter" heisst *kù-dím*, wovon *kudimmu* als akkad. Lehnwort (Barton S. 19 III 3 u. S. 24 s. v. ^{d}En-lil-li umschreibt AZAG-GIM).

Im Personennamenverzeichnis muss es bei den näheren Bestimmungen einzelner Personen heissen: *engar-gu(d)* anstatt *apin-gud*, *engar* anstatt *apin*, *maškim* anstatt *pa-rim*, *lù-giš-gigir* anstatt *lù-giš-ginar*. Dass LAGAB+BE nicht *ginar*, sondern *gigir* zu lesen, sagt schon Delitzsch, Sum. Glossar, S. 89. Auch das von Poebel, Historical and grammatical texts veröffentlichte Nippur-Vokabular bestätigt dies; dort (Nr. 111 Rs. 3, 2 u. Nr. 112 Rs. 2, 15) hat LAGAB+BE als Glosse *gi-gi-ir*.

Aus dem Personenverzeichnis einige Stichproben!

Azag-kim-ne ist zu tilgen; siehe bereits oben. — Amar-^{d}Še-tir-diš; lies: Amar-^{d}ezinu-diš. — Amar-za-ininni; lies Amarzabalam. Siehe Delitzsch, Sum. Glossar, S. 218, s. v. II *zabalam*. — An-gu-zi ist zu tilgen; siehe bereits oben. — Ur-^{d}Ininni-sag; lies ^{d}Ininni-ur-sag. — Ur-^{d}Sir; lies Ur-^{d}Muš. — Ur-ram und Ur-ram-e; lies Ur-ág und Ur-ág-e. — Uš-ku ist zu tilgen. Was steht an der zitierten Stelle? *^{d}ininni-ur-sag gala* „^{d}Ininni-ur-sag, der *kalû*-Priester"; (UŠ.KU = *gala* = *kalû*). — Utu-ka-bar-dam ist zu tilgen; dieser Ausdruck heisst *zabar-urudu*. (UTU.KA.BAR = *zabar* = *siparru* bezw. *namru*; *urudu* = *erû*). — ^{d}Nin-šaḫ; lies ^{d}Nin-šubur. — Lugal-ginar?-bar; lies Lugal-gigir?-bar und siehe bereits oben. — Lugal-^{d}Im-mi; lies Lugal-^{d}im-dugúd und siehe zu MI = GI(G) = *dugùd* Witzel, Verbal-Präformative. S. 75 A. 1 und Delitzsch, Sum. Glossar, S. 149 s. v. *im-dugud*. — Lugal-ki-ram; lies Lugal-ki-ág. — Lugal-šag; ist noch anzugeben: 14 I 6, wo der Mann als *kù-dím* bezeichnet wird. — Mêr-utu-ki-ram und Mer-ki-ram lies *ág* für ram. — Nam-bar-uru; lies Nam-bar-rí. — Nin-^{d}Im-mi; lies Nin-^{d}im-dugúd. — Šes-ku-li; lies Šes-tukul-li.

Zum Verzeichnis der Göttternamen!

^{d}Im-mi; lies ^{d}Im-dugúd. — ^{d}Nin-šaḫ; lies ^{d}Nin-šubur. — ^{d}Ṣir; lies ^{d}Mus. Letzterer Gottesname soll 15 II 11 vorkommen, unter Ur-^{d}Ṣir dagegen 15 II 12 angeführt; in Wirklichkeit ist es 15 II 13. Die Stellenzitate sind überhaupt sehr oft ungenau.

Beer, Georg: Hebräische Grammatik. 1. Band: Einleitung. Schrift-, Laut- und Formenlehre. Die Nomina. 144 S. 1915. 2. Band: Verba. Partikeln. Satzlehre. Paradigmen. 136 S. (Sammlung Göschen Nr. 763 und 764). Berlin, G. J. Göschen, 1916. je M. 1.—. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Wie alle der „Sammlung Göschen" angehörigen Bändchen empfiehlt sich die neue Beer'sche Hebräische Grammatik durch klaren, sorgfältigen Druck, handliches Format und billigen Preis. Schon um dieser äusseren Vorzüge willen wird ihr eine weitere Verbreitung gesichert als sie anderen Grammatiken beschieden ist. Ich denke mir, dass sie von Schülern und Studenten gern als Vademecum benutzt werden wird. Als Aufgabe der hebr. Gr. bezeichnet es der Verfasser „nach allgemeinen Sprachgesetzen die besondere Entwickelung des Hebräischen innerhalb der semitischen Sprachen genau und geschichtlich zu beschreiben, wobei der alttestamentlichen Text- und metrischen Kritik sowie der israelitisch jüdischen Literaturgeschichte ihre Rechte einzuräumen sind." Den Ausgangspunkt bildet naturgemäss nach wie vor das Hebräisch der Masora; die Ergebnisse neuer Forschungen sind in vorsichtiger Weise für die Grammatik nutzbar gemacht. Wo mit einiger Sicherheit im Sprachgebrauch der verschiedenen Perioden alttestamentlichen Schrifttums Unterschiede erkennbar sind, wird stets darauf hingewiesen (vgl. beispielsweise § 22, 101 u. oft), ebenso auf fremde Einflüsse (§ 41). Beispiele sind reichlich angeführt, ausführliche Paradigmen am Schluss beigefügt. Ueber die Gliederung des verarbeiteten Stoffes unterrichten die Titelblätter, deren Wortlaut ich oben angab. Auf zwei Neuerungen äusserlicher Natur möchte ich zum Schluss hinweisen. Die eine betrifft die Umschrift der nichtdagešierten Buchstaben בגרכפת. Anstelle der sonst üblichen Wiedergabe durch *bh*, *kh* usw. oder *β*, *γ* usw. bedient sich Beer der Typen *b̲*, *g̲*, *d̲*, *k̲*, *p̲*, *t̲*, was sicherlich ein Fortschritt ist. Weniger glücklich ist nach meinem Geschmack die zweite Neuerung, die Bezeichnung der schwachen Verben durch Angabe des charakteristischen Konsonanten mit dazugefügter Exponentenziffer. Die Verba mediae ו oder י werden also bezeichnet als Verba ו^{2} und י^{2}; immerhin hat auch diese Bezeichnungsweise den Vorzug der Kürze.

Der Grammatik soll, wie ich höre, ein Uebungsbuch folgen. Es ist sehr dankenswert, dass uns hier ein ebenso billiges, wie gutes Lehrbuch der Sprache des AT dargeboten wird.

Gronau, Karl: Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. VIII, 313 S. gr. 8°. M 12 —; geb. M. 14 —. Leipzig, B. G. Teubner, 1914. Bespr. v. Hans Rust, Königsberg i. Pr.

Was der mosaische Schöpfungsbericht für das Judentum, war Platons Timaios für das Hellenentum. Beide wurden philosophisch interpretiert, der erstere durch Philon, der letztere durch den Stoiker Poseidonios. Diese Exegeten gewannen insofern klassischen Charakter, als sich an jeden von ihnen eine traditionelle Genesiserklärung anschloss. Die jüdisch-christliche Linie geht von Philon über Origenes, wo

Digitized by Google

sie ihren Höhepunkt erreicht, zu den Kappadokiern (vielleicht ist hier auch Hippolytos einzustellen); die heidnische von Poseidonios über Eudoros und Adrastos zu Chalcidius und Macrobius. Aber diese beiden Linien laufen nicht getrennt nebeneinander her, sondern fliessen stellenweise zusammen. So schöpfte bereits Philon stark aus dem Timaioskommentar des Poseidonios. In dieser Verquickung kam also die Genesisexegese bereits auf Origenes und weiter zu den Kappadokiern. Andererseits stützt sich Chalcidius teilweise auf Philon und Origenes. Verfasser untersucht nun mittels einer Analyse der hierher gehörigen Schriften der Kappadokier (Basileios' Hexahemeros, Gregors von Nyssa Hexahemeros, de hominis opificio, de anima et resurrectione, Basileios Rede *πρόσεχε σεαυτῷ*) den Einfluss des Poseidonios auf dieselben. Allen fünf Schriften lag eine einzige Quelle zu Grunde. Diese aber war ihrerseits nicht einheitlich. Ihr Grundstock war der Timaioskommentar des Poseidonios, und hiermit waren andere poseidonische Schriften vereinigt. Demnach muss diese Quelle ein Lehrbuch gewesen sein, welches aus der Hochschultradition hervorgegangen und für den Hochschulunterricht bestimmt war, aber nicht die Form eines Kompendiums sondern die eines Kommentars hatte. Es fragt sich aber weiter, ob die Kappadokier unmittelbar aus dem tradierten Poseidonios oder mittelbar aus Origenes schöpften. Der Umfang und die Geschlossenheit, mit welcher bei Basileios und Gregorios die stoische Lehre auftritt, verbieten, das Letztere anzunehmen. Vielmehr verbanden sie die heidnische Genesiserklärung mit der jüdisch-christlichen genau so selbständig wie Philon und Chalcidius. Allerdings bestand seit Philon in der Zusammenarbeitung der beiden Richtungen eine gewisse Tradition, welche in Alexandreia heimisch war und durch Origenes nach dem palaestinensischen Kaisareia verpflanzt sein mochte. Aber es lässt sich nicht entscheiden, ob wirklich das von Philon begonnene und uns in den Schriften der Kappadokier vollendet entgegentretende Einigungswerk schon in Alexandreia um den Anfang des 3. Jahrh. vollzogen wurde oder ob erst bei den Kappadokiern die beiden Hochschultraditionen, die christlich-alexandrinische und die profan-philosophische, in weiterer Ausdehnung als bei Philon zusammenlaufen. — Es dürfte auch kaum etwas davon abhängen.

Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jacob Guttmanns. Herausgegeben vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wiss. d. Judentums. XVI, 283 S. m. 1 Plan. 8°. M. 7 —; geb. M. 8.20. Leipzig, Buchh. G. Fock, 1915. Bespr. von S. Krauss, Wien.

Dem zweiten Vorsitzenden der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, der aber „in Wirklichkeit deren Seele, ihr wirksamster Führer und Mitarbeiter ist," ist diese Festschrift gewidmet. In demselben enthusiastischen Tone kann auch die Gemeinde Breslau, deren Rabbiner Jakob Guttmann ist, von dem Jubilar sprechen, und auch die Fernerstehenden, die den Mann nur aus seinen wissenschaftlichen Arbeiten kennen, werden in denselben Ton der warmen Anerkennung einstimmen.

Jakob Guttmann ist in erster Reihe gross in der Bearbeitung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Demgemäss sind auch die ersten sieben Arbeiten dieser Festschrift dem Kreise der jüdischen Religionsphilosophie entnommen. Obenan geht H. Cohen, der grosse Kantianer, der in einem tief durchdachten und doch schlicht und klar abgefassten Artikel über den Begriff „Heiliger Geist" in der Bibel die Korrelation Gottes mit dem Menschen bespricht und dabei gegen die Idee der Erbsünde und des Pantheismus polemisiert. J. Cohn schreibt über die Weltschöpfung in der Sapientia Salomonis, mit dem beachtenswerten Ergebnis, dass auch die Sapienz, wenn sie auch scheinbar eine präexistierende Materie annimmt, doch nur die echtjüdische Lehre einer Schöpfung aus Nichts vertritt, indem ihr jener völlig formlose Urstoff mit dem Nichts identisch ist; im Mittelalter ist das bekanntlich der Standpunkt des freisinnigen Philosophen Gersonides. Julius Guttmann, ein Sohn des Jubilars, schreibt über Chasdai Creskas als Kritiker der aristotelischen Physik; Referent, der übrigens in dieser Materie kein Fachmann ist, findet, dass in dem ziemlich langen Aufsatz das gefundene Ergebnis nicht genau präzisiert wurde. In S. Horovitz Aufsatze „Zur Attributenlehre Maimunis" heben wir als bedeutsam besonders den Abschnitt (S. 60 f.) über den Einfluss der Attributenlehre Maimunis auf die Araber hervor. Schöne Aufsätze lieferten auch J. Lewkowitz (Gott und Mensch) und A. Lewkowitz (Zur Methode der Religionsphilosophie), doch müssen wir uns in diesem aus mehreren Arbeiten bestehenden Sammelwerke mit der blossen Andeutung begnügen.

Die übrigen Partien der Festschrift sind dem Stoffe nach bedeutend bunter. Ph. Bloch lenkt die Aufmerksamkeit auf „die Mystiker der Merkabah", Leute von visionären Allüren, die in der Literatur fast ganz vergessen sind. J. Horovitz schreibt über חבר עיר, einen Begriff (oder eine Person?) in der alten kommunalen oder synagogalen Verfassung der Juden, der (oder die) hernach so sehr ausser Gebrauch gekommen ist, dass wir heute, und mit uns schon die Alten, nicht einmal wissen, ob חֶבֶר

Digitized by Google

עיר = Stadtverband oder חֲבֵר עיר = Stadtgelehrter zu lesen sei; Horovitz weiss es auch nicht, trotz der tiefgründigen Forschung, die er der Sache gewidmet hat, und er weiss es so sehr nicht, dass er zum Schlusse sogar geneigt ist, das überlieferte חבר in רחוב „Platz“ oder „Strasse“ zu ändern. Nach dem Erscheinen des Buches habe ich mit Herrn Horovitz längere Zeit brieflich über die Sache verhandelt, ohne dass wir uns in unserer Auffassung hätten nähern können, und ganz besonders gilt das von den Stellen, in denen Horovitz glaubt, mit mir polemisieren zu müssen. Da ich in meinem druckfertig vorliegenden Werke „Synagogale Altertümer“ den Gegenstand eingehend behandle, scheint es mir unnütz, hier darüber weiter zu sprechen.

N. A. Nobel behandelt in einem kurzen Aufsatze einen interessanten Rechtspunkt: die talmudische Auffassung des concursus delictorum. J. Theodor, der bekannte Herausgeber des Bereschith Rabba, gibt auch hier einen Beitrag zu seinem Fache, indem er drei unbekannte Paraschas zu dem genannten Midrasch veröffentlicht. L. Cohn aus Breslau, seitdem leider verstorben, nimmt ebenfalls ein von ihm auch früher behandeltes und zu seinen grossen Philo-Arbeiten gehörendes Thema auf: Pseudo-Philo und Jerachmeel; letzterer, Verfasser einer Chronik, soll ein altes, lateinisch geschriebenes, pseudo-philonisches Buch benützt haben. Von literargeschichtlichem Interesse sind auch die Arbeiten von Freimann (Paulus Heredia als Verfasser der kabbalistischen Schriften 'Iggeret ha-Sōdōth und Galie Raze) und Simonsen (Maimoniana); Simonsen, ein Schwager des Jubilars, gibt hier aus den reichen Schätzen seiner Privatsammlung einige handschriftliche Texte heraus, die sich auf Moses und Abraham Maimuni beziehen oder gar von ihnen herrühren. Diese Veröffentlichung verzeichnen wir recht dankbar. Gleichfalls auf literargeschichtlichem Gebiete bewegt sich J. Elbogen (Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber), und wenn wir von ihm auch nicht viel Neues erfahren, so war es doch gut, die Geschichtswerke des Abr. ibn Daud wieder einmal näher zu betrachten. Auf S. 188 A. 4 bemerkt nun Elbogen, es scheine ihm, ich hätte (in meinen „Studien zur byz.-jüd. Gesch.“ S. 143 f.) die über Rom handelnde kleine Schrift des ibn Daud als byzantinisch (d. h. als im byzantinischen Kulturgebiet verfasst) angesehen; aber so etwas kam mir nie in den Sinn, wofür ich auf meine Ausführungen in MGWJ 58, 303 verweisen kann; was ich sagte, besteht nur darin, dass ibn Daud auch für die byzantinische Geschichte ein Interesse hatte.

M. Brann schreibt unter dem bescheidenen Titel „Etwas“ von der schlesischen Landgemeinde: recht beachtenswerte Notizen über den angedeuteten Gegenstand, der zugleich eine Huldigung für den Jubilar ist, der, in Schlesien geboren, nun auch in Schlesiens Hauptstadt wirkt. A. Lewinsky gibt Notizen zur Gesch. der Juden in Deutschland im 18. Jahrh. nach Hildesheimer Zeitungsstimmen. Zum Schlusse folgt ein von allen anderen Gegenständen ganz abweichender Beitrag von M. Sobernheim und E. Mittwoch, die einige hebräische Inschriften aus der alten Synagoge in Aleppo mitteilen, womit sie alle Freunde der Antike erfreut haben. Diesem Beitrage sind auch Pläne und photographische Aufnahmen beigegeben.

Der Band als solcher enthält ferner eine „Einführung“ von Martin Philippson, ein Verzeichnis der Schriften des Jubilars von N. M. Nathan und ein Inhaltsverzeichnis. Somit ist hier mitten im Kriege ein Werk geschaffen worden, das ebenso, wie es den Jubilar Jakob Guttmann ehrt, auch die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, welche die Ehrung darbringt, aufs beste kennzeichnet.

Littmann, Enno: Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia, Vol. III a. IV. Lieder der Tigrē-Stämme. Vol. III. Tigrē Text. XXIV, 541 S. gr. 8°. 1913. M. 28—. Vol. IV. Deutsche Übersetzung und Commentar. A. Lieder der Mänsa', Bēt-Ǧūk und Māryā. X, 587 S. gr. 8°. 1913. M. 16—. Leiden, E. J. Brill. Bespr. v. Bruno Violet, Berlin.

— Die altamharischen Kaiserlieder. Rede, gehalten am 27. Jan. 1914 zur Feier des Geburtstages Sr. Maj. des Kaisers in der Aula der Kaiser Wilhelms-Universität Strassburg. 36 S. gr. 8°. M. 1.20. Strassburg, J. H. E. Heitz, 1914. Bespr. v. Bruno Violet, Berlin.

Es ist selbstverständlich, dass ich keine eigentliche Rezension des grossen Werkes von Littmann geben kann oder will, sondern nur einen anzeigenden Bericht; aber ich tröste mich damit, dass es überhaupt nicht viele Leute gibt, die jenes zu tun vermöchten, und ich möchte um so lieber das Letztere tun, weil dieses Buch nicht nur den staunenswerten Fleiss zeigt, den wir an seinem Verfasser kennen, sondern weil es auch etwas lehrt, was leider recht selten ist, nämlich wie man Poesie wirklich in Poesie wiederspiegeln soll.

Die Sammlung der Tigrē-Lieder hat eine im Vorwort zu Bd. III dargestellte lange Geschichte. Der Missionar R. Sundström sandte an Littmann nach Princeton N. J. im Jahre 1901 bereits 200 Lieder, und sammelte dann emsig weiter, so dass ihm und den Mitgliedern der schwedischen Mission im Ganzen 555 Lieder zu verdanken sind; 160 Lieder sammelten Conti Rossini in Rom und Naffa 'wad 'Etmān, 2 Lieder

Digitized by Google

nahm Littmann selber in Kairo von einem Mänsa'-Jüngling auf. Somit haben wir in Littmann in der Hauptsache nicht den eigentlichen Sammler, sondern den Redaktor und den unvergleichlichen Uebersetzer vor uns, der seit fast $1^1/_2$ Jahrzehnten einen Hauptteil seiner Arbeitskraft auf diese wichtige und reizvolle Veröffentlichung verwandt hat; seine Reise nach Abessynien und sein unermüdliches Studium in Amerika und in Deutschland haben das Werk soweit gedeihen lassen, wie es jetzt vorliegt; der zweite Teil der Uebersetzung folgt noch nach.

Es wirkt überraschend, solche Fülle von Liedern bei einem Volke zu finden, das in der gegenwärtigen Kultur keine Rolle spielt und dennoch nicht zu den ausgestorbenen gehört. Dass die arabische Poesie reich ist, wussten wir alle; aber die Schätze der abessynischen Poesie waren wohl den meisten Orientalisten bisher fremd. Wir freuen uns, dass Littmann den Gedanken, sie ins Englische zu übertragen, vorläufig aufgegeben und sie uns in deutscher Form geschenkt hat. Ich möchte meinen, dass dies Verfahren für den deutschen Gelehrten, mag er das Englische noch so musterhaft sprechen, auch das allein angemessene ist, das andere mag einst ein Engländer tun! Vielleicht ist das Sprüchlein, mit dem die Uebersetzung eingeleitet wird, nicht nur das Bekenntnis des abessynischen Dorfkindes, sondern auch eines anderen, der von Oldenburgs Kornfeldern aus in die Stadt zog:

„Der Gesang ist mein Gefährte; mit ihm rüst' ich mich zum Streite.
„Ihm, dem Freund, vertrau' ich alles, zieh vom Dorf ich in die Weite.
„Mit ihm bin ich niemals einsam: stets ruht er an meiner Seite."

Die Liedersammlung selber ist eine Fundgrube von fast überwältigendem Reichtum für den Sprachforscher und Geschichtskenner, für Ethnographen, Geographen, Zoologen, Botaniker, nicht zum mindesten Teile auch für den Religionsforscher. Aus ihrer Fülle mehreres zu geben wäre verkehrt; denn wo anfangen und wo aufhören? Deshalb will ich lieber ein Gedicht hier abdrucken, damit der Leser dann umso lieber nach dem Ganzen greife. Ich wähle dazu Lied Nr. 153, das als stolze Totenklage in unsere Zeit passt, ein Lied des 'Iyāy wad 'Agdūbāy auf den Tod des Tasfāmkēl:

Das hat unsere Kraft gebrochen,
was du uns jetzt getan hast.
zuerst ward die Grösse zu nichte,
die Häuptlingsschaft mit dem Tribute.
Jetzt ward auch der Acker zu nichte,
in Qōrāt und in Marāt.
O Wunder, das Haus Gašmarīts
glich einst Elefanten mit Kälbern.
Die bahnen den Weg in die Schluchten,
und wachend umkreist sie ihr Bulle.
Er, der Felsblock, mit dem 'Afrengī (Schwert),
erschlug er die Hirten der Hürden.
Kūrūb war ein Ross, zum Raubzug (bereit)
mit seinem geschmückten Geschirre.
Und dann der treffsich're Ḥenēt!
Er war ein scharfschnabliger Falke:
Sehet den Wurf seiner Hand,
und den stolzen Schritt seiner Füsse!

Welche treffsichere Uebersetzung! Daran mag sich mancher ein Beispiel nehmen!

Der Band ist Julius Wellhausen und Christian Snouck-Hurgronje als Zeichen der Verehrung und Dankbarkeit gewidmet. Sie werden an solcher Gabe eine helle Freude gehabt haben! Dass die buchhändlerische Ausführung des Werks vorzüglich ist, dafür bürgt schon der Name der Firma Brill in Leiden.

Das zweite oben genannte Werk Littmanns, weit weniger umfangreich als das erste, gibt uns altamharische Kaiserlieder aus dem 14.—16. Jahrhundert, die Littmann mit Hilfe eines alten Abessyniers Kefla Giorgis in Jerusalem übersetzt hat. Der alte Gelehrte nannte sie „Geschwätz der Spielleute", wir lernen daraus Unschätzbares über die höfischen Sitten der Zeit und über den Geist des wilden Naturvolkes. Gute Erklärungen ermöglichen uns ein genaues Verständnis. Auch hiervon eine Probe, Lied 7:

Kaiser, im Kriege Durchdringer,
Sein Ahne war der Blitz von Adal.
Wie eine Hyäne, die Gift gefressen,
Fielen, als er in Adal erschien,
Den Feinden die Eingeweide heraus.
Geier, Davids Geier,
Folge hinter mir her!
Zerfetztes Fleisch geb ich dir zu fressen,
Rotes Blut geb ich dir zu trinken.
Folge hinter mir her!
Wenn ich mit dem Messer durchstosse,
Wenn ich mit der Lanze aufspiesse,
Und wir dich ässen — das sei fern!
Gäbe Gott uns der Feindeslanze preis.
Machten wir deinen Flügel zum Dach,
Gäbe er uns gespannten Bogen preis.
Nie ässen wir dich! Das sei ferne!
Wenn unser Leib dem roten Faṭagār-Mantel gleicht,
Unser Dolch der rot gefärbten Frauenhand gleicht,
Gleichen unsere Finger blutdurchdrängten Haarbüscheln.
Wir heissen des Kaisers Wölfe.
Wir essen dich nicht. Das sei ferne!

Digitized by Google

Auch für diese Veröffentlichung danken wir dem Verfasser!

Hans v. Mžik: Ptolemaeus und die Karten der arabischen Geographen. S.-A. aus den „Mitteilungen der k. k. Geogr. Gesellschaft in Wien", Bd. 58, Heft 3. 27 S. m. 7 Tafeln. gr. 8°. Wien, Holzhausen, 1915. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Während die Araber auf dem Gebiet der Länderkunde Dauerndes geleistet haben, gelang es ihnen nicht, sich die induktive Betrachtungweise der Geographie der Griechen, durch die diese die Schöpfer einer allgemeinen Erdkunde wurden, innerlich anzueignen (v. M., S. 20). Trotzdem ist es eine dankbare Aufgabe, es, wie von Mžik tut, zu verfolgen, wie die Araber sich mit dem griechischen Erbe, das in der ptolemäischen Weltkarte verkörpert ist, auseinandersetzten. Es bleibt nicht bloss ein interessantes und kulturgeschichtlich lehrreiches Schauspiel zu sehen, wie der Versuch der Araber, dieses Gut zu bewältigen, daran scheiterte, dass es ihrer Geistesart zu fremdartig war. Der Verfasser zeigt vielmehr auch an konkreten Beispielen, dass wir aus den erhaltenen Leistungen der arabischen Bearbeiter oder Nachfolger Ptolemaeus' „Aufschlüsse über nicht ganz klar entschiedene Fragen der griechischen Geographie erhalten können" (S. 21).

Von Mžiks Ausführungen stützen sich vor allem auf die Untersuchung von zwei arabischen Werken kartographischen Charakters, dem *Kitâb Ṣûrat al-'Arḍ* des al-Ḫwârizmî (um 820), das er uns teilweise bald zugänglich zu machen verspricht, und dem berühmten Werk des 'Idrîsî (1154). Wie ich schon in Der Islam VI, 215 bemerkt habe, glaube ich, dass wir über die Grundlagen der kartographischen Kenntnisse der Araber am ehesten aus einer Untersuchung des von Mžik anscheinend unbekannten arabischen Geographen, der in der Handschrift British Museum Add. 23379 erhalten ist, weiteren Aufschluss erwarten dürfen.

Personalien.

Prof. Heinrich Lessmann ist bei einen Sturmangriff in Rumänien gefallen. Die OLZ verliert in ihm einen bewährten Mitarbeiter auf mythologischem Gebiet.

In Christiania ist Dr. Jörgen Alexander Knudtzon, Profe sor der semitischen Sprachen an der dortigen Universität, im Alter von 62 Jahren gestorben.

Hermann Brunnhofer, dessen Urgeschichte der Arier trotz vieler schiefen Ansichten sehr anregend gewirkt hat, starb am 31. Oktober 1916 in München.

Erklärung.

Prof. Webers „Erklärung" in der OLZ November 1916, Sp. 349 kam mir erst am 23. Dezember zu Gesicht. Auf Ehrenwort erkläre ich, dass ich bei meiner Veröffentlichung dieser Boghazköi-Texte das Bewusstsein einer rechtswidrigen Handlungsweise nicht gehabt habe. Auf Grund meines Briefwechsels mit Prof. Weber hatte ich den Eindruck erhalten, dass der Veröffentlichung nichts im Wege stehe. Nun Prof. Weber erklärt, dass dies ein Irrtum war, stehe ich nicht an, anzuerkennen, dass sein Einspruch formell und in der Wahrung berechtigter Interessen im Rechte war. Auch erkläre ich, dass es mir durchaus fernlag, mir Prof. Hrozný's geistiges Eigentum anzueignen, wie aus Prof. Webers Worten in Sp. 373 herausgelesen werden könnte.

Groningen, Januar 1917. Böhl.

Auf Grund der vorstehenden Erklärung stehe ich nicht an, meinerseits anzuerkennen, dass Prof. Böhl in gutem Glauben gehandelt hat. Es besteht demnach für mich kein Grund, an der persönlichen Ehrenhaftigkeit Prof. Böhls zu zweifeln.

Berlin, Januar 1917. Weber.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeines Literaturblatt. 1916:
15/16. *P. Karge, Babylonisches im N. T. (Steinmetzer). — *J. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. I. Die Gottesnamen der Genesis (Rieber). — *A. Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller (C. Wessely).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1916:
Sept. *W. Otto, Von Mohammed bis Ghazali. Die Religion des Islam I.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsamml. XXXVII 12:
Borchardt: Mumienmasken aus Gips aus den letzten Zeiten des Alten Reiches in Aegypten. [behandelt Gipsmasken, die auf das Gesicht des schon mumifizierten oder in Leinwand gehüllten Toten gedrückt waren und seine Züge oft ganz vortrefflich wiedergeben. Junker-Wien hat welche in Gize gefunden, das Berl. Mus. besitzt einige aus den Grabungen der DOG in Abusir.]
Aeg. Abt. Geschenk: Ueberlebensgrosser hölzerner Schakalskopf von einer Götterstatue.
XXXVIII, 1. Robert Zahn: Zur Sammlung Friedrich L. v. Gans.
2. Erwerbungen: Modell der Synagoge von Tell Hum, angefertigt von Reg.-Baum. Dr. Kohl.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1916:
39. *Erich Stange, Die Eigenart der johanneischen Produktion. Ein Beitrag zur Kritik der neuern Quellenscheidungshypothesen und zur Charakteristik der johanneischen Psyche (Ludwig Köhler).
46. *Franz Wutz, Onomastica sacra 2. Hälfte (Hugo Gressmann). — *J. Partsch, Die Grenzen der Menschheit. 1. Teil: Die antike Oikumene (F. Miller). — G. Herbig, Roma (Etymologie des Namens).
47. *Alfred Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien (Erwin Preuschen). — Gustav Herbig, Roma (Schluss aus No. 46).

Biblische Zeitschrift. 1916:
XIV, 1. N. Peters, Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomos Kap. 9. — J. Hehn, שׁילים Js. 6, 1 = „Schleppen? — N Schlögl, Die Fabel vom „ungerechten Reichtum". — Bibliographische Notizen zum A. T.

Classical Philology. 1916:
XI. 3. L. C. West, The cost of living in Roman Egypt. — G. A. Harrer, Was Arrian Governor of Syria? — *F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis (S. J. Case). — *L. Alexander, The kings of Lydia and a rearrangement of some Fragments from Nicolaus of Damascus (A. G. Laird).

Deutsche Literaturzeitung. 1916:
41. *Ewald Banse, Die Länder und Völker der Türkei (Karl Philipp).

Digitized by Google

44. *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (K. Beth).
46. *Friedrich Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens (Paul Koschaker).

Geographische Zeitschrift. 1916:
27. J. 9. H. Robert Gradmann, Wüste und Steppe (Schluss). — Richard Marek, Südost-Europa und Vorder-Asien. — Auszug aus Marquardsens Aufsatz, Ueber die Natur des Tschad-See und des Bahr-el-Ghazal (Soro) im 2. Heft der Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. — *Ewald Banse, Das Orientbuch; *Ewald Banse, Die Türkei (C. Uhlig).
27. J. 10. H. *Paul R. Krause, Die Türkei; *Alfred Philippson, Das Türkische Reich (Marek).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1916:
VIII. u. IX. *William Woodthorpe Tarn, Antigonos Gonatas (Walther Kolbe). — *Kurt Sethe, von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern[1] (Kurt Sethe). — *Joh. Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme. (O. A. Danielsson).

Indogermanische Forschungen. 1916:
XXXVI. Bd. 5. H. u. Anzeiger. *B. Carra de Vaux, la langue étrusque (Gust. Herbig). — *James Hope Moulton, Early Zoroastrianism lectures (the Hibbert Lectures) (Hch. Junker).

Klio. 1915:
4. J. L. Myres and K. T. Frost, The historical background of the Trojan War. — Mitteilungen: L. Borchardt, Die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten (1914). — Ders., Die diesjährigen Ausgrabungen des englischen Egypt Exploration Fund in Aegypten (1913/14).

Literarisches Zentralblatt. 1916:
40. *W. Bang, Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen (Brockelmann).
42. *B. Jacob, Quellenunterscheidung und Exegese im Pentateuch (J. Herrmann). — *Artur Schneider, Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie (Peter Petersen). — *Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte Lief. 1—5 (Günther Roeder). — *Carl Goenssle, The hebrew particle אֲשֶׁר (M. Schorr). — *Ernst Böklen Sneewittchenstudien, II. Teil (Reinhold Spiller).
46. *Balkan und naher Orient. Vierzehn Vorträge. Hgb. von Ludwig Ćwikliński (-nde).
47. *Paul M. Meyer, Griechische Texte aus Aegypten (Eg. Weiss).

Mitteil. der Anthropol. Gesellsch. Wien 1916:
XXXXVI. B. IV.-V. H. F. Heger, Drei merkwürdige Metallfiguren von Benin. Mit einem Anhang: Die Benin-Sammlung des k. k. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien. — *Otto Dempwolff, Die Sandawe (Rich. Lasch).

Monde Oriental. 1916:
Vol. X. Fasc. 2. P. Leander, Aus 'Abū'Abdallāh az-Zubair bin 'Abī Bakr Bakkār's Muwaffaqijāt. — J. Kolmodin, sur la date du Ms. éthiopien d'Abbadie 105.

Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 1916:
XXXVII u. XXXVIII B. 5. H. Otto Viedebandt, Hannibal und die römische Heeresleitung bei Cannae.
6. H. V. Gardthausen, Das Alter italischer Schrift und die Gründung von Cumae.
7. H. Paul Fiebig, Auge um Auge, Zahn um Zahn.
9. H. M. Polenz, Kronos und die Titanen.

Neue kirchliche Zeitschrift. 1916:
XXVII. J. 11. H. Wilhelm Caspari, Der Anteil des Gottesglaubens der Menschheit an den Anfängen der alttestamentlichen Religion. (Zu Söderblom: Entstehung des Gottesglaubens).

Protestantische Monatshefte. 1916.
9. *B. Violet, Religion und Kultur des Islams (W. Neveling).

Repertorium für Kunstwissenschaft. 1916:
3/4. Nikos A. Bees, Kunstgeschichtliche Untersuchungen über die Eulaliosfrage und den Mosaikschmuck der Apostelkirche zu Konstantinopel. — L. v. Sybel, Das Werden christlicher Kunst. (Aus der römisch-griechischen Kunstvorstellung, nicht der jüdisch-alexandrinischen).

Sokrates 1916:
4. J. 9. H. *Oskar Wulff, Die altchristliche und byzantinische Kunst; *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am heiligen Grabe zu Jerusalem (Wirtz).

Sphinx. 1916:
XX. Ernst Akmar, Le papyrus magique Harris, transcrit et publié.

Theologisches Literaturblatt. 1916:
20. Leipoldt, Aquila als Uebersetzer des alten Testaments. (Besprechung von Leonhardt Lütkemann und Alfred Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Isajas 1—16, aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben, und von Alfred Rahlfs, Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
18/19. *Leopold von Schroeder, Arische Religion 1. u. 2. Bd. (Friedrich Kauffmann). — *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Aegyptens (A. Wiedemann). — *Heinrich Kohl und Carl Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa (Hans Litzmann).
20/21. *Gerardus van der Leeuw, Godsvorstellingen in de oudägyptische Pyramidetexten (A. Wiedemann). — *Ivar A. Heikel, Eusebius Werke. 6. Bd. Die Demonstratio evangelica (Paul Koetschau).
22. *Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (H. Torczyner). — *Hans Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes (W. Nowack).

Theologische Revue. 1916:
13/14. *B. Poertner, Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen u. religiösen Lebens der Zeit (Heyes). — *F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (F. Feldmann). — *F. Kirmis, Beiträge zur Frage nach dem Datum der Geburt, des Todes und des Abendmahls Jesu (J. M. Pfättisch). — *R. Reitzenstein, Historia Monachorum und historia Lausiaca (J. Stiglmayr).

Theologische Studien und Kritiken. 1916:
4. H. C. Cornill, Zu Zephanja 3, 13. Ein Nachtrag zu S. 329.

Theologisch Tijdsschrift. 1916:
5/6. F. M. Th. Böhl, Ausgewählte Keilschrifttexte aus Boghaz-Köi. — J. L. Palache, Drie Plaatsen uit het boek Job. — E. Italli, Dooven, stommen en doof-stommen in de Joodsche oudheid. — K. F. Proost, Adam — Christus — Satan.

Welt des Islams. 1916:
VI. 1/2. *Mahmud Mukhtar Pascha, Die Welt des Islam im Lichte des Koran und der Hadith (M. H.). — *Jastrow, Die Weltstellung Konstantinopels in ihrer historischen Entwicklung; *Giese, Die Toleranz des Islams (Erwin R. Marschall). — *Alfred Philippson, Das türkische Reich; *Franz Karl Endres, Die Türkei (G. Kampffmeyer). — *Cornelius Gurlitt, Konstantinopel (Erwin R. Marschall). — *Richard Leonhard, Paphlagonia; *Reinhard Junge, Das Wirtschaftsproblem des näheren Orients (Martin Hartmann).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1916:
30/31. *K. Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser zu Rom und das Christentum (E. Hohl). — Draheim, Ganymedes, Nimrod und Nagi (entscheidet sich bei der Frage der Deutung des Goldfundes von Nagyszentmiklos

[1] In dieser Selbstanzeige vermisse ich bei den Komplementbrüchen einen Hinweis auf die von mir erkannte Schreibung der Brüche $^2/_n$ usw. sieh Abhdlgn. der K. Pr. Ak. d. W. 1889. F. E. P.

Digitized by Google

und des von Lessing gefundenen Zeugdruckes (Jahrbuch der Archäol. Ges. Berlin 1880) mit Benutzung der Entdeckung Supkas, dass die Goldgeräte alttürkische Beischriften enthalten, für sassanidische Herkunft mit Weiterbildung des nach Plinius von Leochares festgestellten Typus der Ganymedesdarstellung).

32. *Benedict Elbern, Die pythagoräischen Erziehungs- und Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten und Ideen (A. Wiedemann).

33/34. *Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reiches (2980—2475 v. Chr.) (A. Wiedemann)..

36. *Scuola Torinese di storia antica. Eutaphia in memoria di Emilio Pozzi (Friedrich Cauer, der auf die Ergebnisse Motzo's in seiner Untersuchung über das dritte Buch der Makkabäer hinweist).

39. *Friedrich Gottlieb Welcker, Zoegas Leben (Klassiker der Archäologie, im Neudruck herausgeg. v. F. Hiller von Gaertringen, G. Karo, O. Kern, C. Robert Band II und IV) (A. Trendelenburg).

41. *Fr. Preisigke und W. Spiegelberg, Aegyptische und griechische Inschriften and Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel Silsibe (C. Wessely).

Zeitschrift für Assyriologie. 1916:

XXX. B. 3.—4. H. Th. Nöldeke, Mandäisches; Glossen zu H. Bauers Semitischen Sprachproblemen. — Immanuel Löw, Erwe und Wicke. — H. Zimmern, Zu den „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts". — L. Venetianer, El Šaddaj. — Sigmund Mowinkel, Einige Bemerkungen zur Einreihung der Gilgameśfragmente. — Otto Schroeder, Zwei religiöse Keilschrifttexte aus Assur; *dingir Du-šar-ra* und Dusares. — H. Zimmern, Vokabular mit Körperteilnamen SIL 122. — P. Schwarz, Mawäziğ in Südarabien? — W. Spiegelberg, Der Rabiṣ Maia der El-Armana-Tafeln in einer ägyptischen Inschrift.

Zeitschrift für Bauwesen. 1916:

66. J. 10. bis 12 H. Ludwig Borchardt, Das altägyptische Wohnhaus im 14. Jahrhundert.

Zeitschrift für christliche Kunst. 1916:

29. J. H. 7. *G. Prausnitz, Der Wagen in der Religion; seine Würdigung in der Kunst (Studien zur deutschen Kunstgeschichte Heft 187) (S.).

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1916:

70. Bd. 1/2. H. Richard Hartmann, Politische Geographie des Mamlükenreichs. Kapitel 5 und 6 des Staatshandbuchs Ibn Faḍlallāh al-ʿOmarī's eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. — F. H. Weissbach, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — Ed. König, Zur Vorgeschichte des Namens „Russen". — Siegbert Pincus, Die Scholien des Barhebräus zu Exodus (Schluss). — B. Vandenhoff, Die Zeit des Syrers Theodor bar Kōnī. — Hermann Möller, Die semitischen *p*-Laute — T. Canaan, Die Wintersaat in Palästina. — Ludwig Blau, Berichtigungen und Bemerkungen zum hebräischen Teile von E. Tisserant's speciminum codicum orientalium. — C Brockelmann, Zur Grammatik des Osmanisch-Türkischen. — J. L. Palache, Ueber das Weinen in der jüdischen Religion. — P. Schwarz, Ein merkwürdiges Sprichwort. — *Samuel A. B. Mercer, The Ethiopic liturgy (F. Praetorius). — I. Goldziher, Nachträge zu meinem Artikel „Zauberkreise" in der E. Kuhn-Festschrift. — Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1915: H. Torczyner, Das Semitische 1913—1915 I. Allgemeines, II. Kanaanäisches und Aramäisches; Günther Roeder: Aegyptologie (1915).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1916:

2. Richard Leonhard, Reisen im nördlichen Kleinasien
4. v. Diest, Die Dardanellen im Weltkrieg. — F. Frech, Der Aufbau der indoafrikanischen Wüstentafel auf türkischem Boden (zu Max Blankenhorns: Syrien, Arabien und Mesopotamien). — *Walter Busse, Bewässerungswirtschaft in Turan (Machatschek).

Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1916:

VI. 3. Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *Marianne Schmidt, Zahl und Zählen in Afrika; *E. Dahl, Nyamwesi-Wörterbuch (Carl Meinhof).

4. Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *Otto Dempfwolff, Die Sandawe (Carl Meinhof).

VII. 1. Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan (Fortsetzung).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Friedrich Schmidtke, Asarhaddons Stadthalterherrschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr. (Altorient. Texte und Untersuchungen I, 2, hrsg. v. Bruno Meissner). E. J. Brill, Leiden, 1916. Preis des Bandes von 4 Heften M. 13 —.

*Friedrich Hrozný, Die Sprache der Hethiter, I. Lieferung (Boghazköi-Studien hrsg. v. Otto Weber, 1. Heft). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 10 —.

Türkje bilirmisinis? Deutsch-türkische Gespräche, Redensarten, Wörtersammlung (Koch's Sprachführer Bd. 16). Dresden, C. A. Koch's V., 1916. M. 2,50.

W. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum (Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengesch., XIII. Bd., 3. u. 4. H.). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1916. M. 15 —.

Franz Lexa, Beiträge zum demotischen Wörterbuche aus dem Papyrus Insinger. Prag, 1916.

Hans v. Mžik, Afrika nach der arabischen Bearbeitung der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolemäus von Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī (K. Ak. d. W. Wien, phil.-hist. Kl. Denkschriften, 59. Bd. 4. Abhdlg.). Wien, 1916. Alfred Hölder. M. 13 —.

*Josef Strzygowski, Altai-Iran und Völkerwanderung. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 36 —.

*Keilschrifttexte aus Boghazköi, 1. Heft. Autographien von H. H. Figulla und E. F. Weidner. 2. Heft. Autographien von H. H. Figulla (30. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Jedes Heft M. 12 —.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Universität zu Berlin. Herausgegeben von dem Direktor Prof. Dr. Eduard Sachau. Jahrgang XIX. 2. Abt.: Westasiatische Studien. 3. Abt. Afrikanische Studien. Berlin 1916, Georg Reimer. Je M. 6 —.

Carl v. Peez, Ein türkischer Grossvezier aus Graz (Sonderabdruck aus der „Reichspost" Wien 1916. Wien-Leipzig, 1916, Verlag Manz. Kr. 1 —.

Ernst Marré, Neues Handbuch der türkischen Konversationssprache. Leipzig. B. Tauchnitz, 1916. Geb. M. 3 —.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Strzygowski, Josef: Altai-Iran und Völkerwanderung. Ziergeschichtliche Untersuchungen über den Eintritt der Wander- und Nordvölker in die Treibhäuser geistigen Lebens. Anknüpfend an einen Schatzfund in Albanien. (XII, 319 S. mit 299 Abbildungen und 10 Lichtdrucktafeln. 4°. 1917. Geb. M. 36 —

(Arbeiten des kunsthistorischen Instituts der k. k. Universität Wien [Lehrkanzel Strzygowski] Band V.)

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Hirschhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 3 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **März 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 65—77

Geller, Samuel: Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur (Schluss) 65

Neubauer, Jakob: Zur Aussprache des Tetragramms bei den Juden 73

Ungnad, Arthur: Zur Serie ḫarra = ḫubullu 73

Besprechungen . . . . Sp. 77—93

Delitzsch, Friedrich: Die Welt des Islam (F. Perles) 93

Hammer, Heinrich: Traktat vom Samaritanermessias (W. Erbt) . 85

Hartmann, Rich.: Al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfitums (Fr. Schwally) 91

Hüsing, Georg: Quellen zur Geschichte Elams. I (F. Bork) 79

Meissner, Bruno: Assyriologische Forschungen I (Otto Schroeder) 78

Pedersen, Johs.: Der Eid bei den Semiten (Fr. Schwally) . . 83

Personalien 93

Zeitschriftenschau . . . . 93—96

Zur Besprechung eingelaufen . . 96

Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur.

Von Samuel Geller.

(Schluss.)

Z. 20. iz-za-ḳa-ra schreibt der noch in der Lehrzeit begriffene Schreiber, indem er die Verba זכר und סקר in der Schreibung vermengt. — ^{ilu} ba-la-tu var. K. 162 rabîti. — ba-la-tu, eine ziemlich seltene Form gleicher Bedeutung mit bêltu.

Z. 22 fehlt in K. 162 usw.

Z. 24. e-ru-ub atû iḳ-ta-bi var. K. 162, 25: e-ru-um-ma ^{amelu} atú iz-zak-ka-ra . . . Hier beginnt unser Text, Ergänzungen zu den Lücken von K. 162 zu bringen, die zwar bei den Zeilen 24. 25 = K. 162, 25. 26 noch wenig wertvoll, von Z. 27 bis gegen 36 aber um so willkommener und wichtiger sind.

Z. 25. an-nu-u. Maskulinische Formen ungescheut in Bezug auf Feminina zu gebrauchen, gehört auch zu den Eigenarten unseres Textes. So steht Z. 33 abermals annû mit Beziehung auf Ištar, ferner Rs. Z. 11 das maskulinische Suffix šu in libbušu und ka-bit-ta-šu. Z. 12 in tum-mi-šu-ma, Z. 25 in pi-i-šú in Beziehung auf Ereškigal. Erst recht sind natürlich fast durchgehend maskulinische Verbalformen auch bei femininischem Subjekt gewählt.

Z. 26. Das deutlich lesbare mu-kil-tu „die da hält" gibt zugleich Anweisung für die Lesung von K. 162, 27. Dort steht natürlich auch *mu*-kil-tu; die Autographie von K. 162 in CT XV 45 gibt ja auch die dortige Unsicherheit und teilweise Zerstörung des ersten Zeichens der Zeile durch etwas Schraffierung wieder; die Wiedergabe in IV. R. 31 ist hier also offensichtlich fehlerhaft.

Z. 27 ist gleich der im wesentlichen zerstörten Hälfte der Zeile K. 162, 27. — Bemerkenswert ist, wie hier Ištar zu Ea in Beziehung gesetzt ist. Trübt sie den Ozean anlässlich irgend eines Kampfes?

Z. 29. 30. Diese beiden bisher unverständlichen Zeilen sind durch unser Duplikat vollkommen klar geworden. e-ri-ḳu (Z. 29) ist von ירק „bleich, gelb werden" abzuleiten; aus der Form geht hervor, dass als erster Radikal ʾ und nicht ʿ zu gelten hat. Der Parallelismus, in dem die Zeilen 29 und 30 zu einander stehen, macht es ganz sicher, dass die andere Verbalform (Z. 30), iṣ-li-ma, Prt. I, 1 von צלם „schwarz werden" ist. — Das interessanteste Moment ist aber, dass wir es hier mit zwei Wortspielen zu tun haben, von denen das erste durch die beiden Worte bi-i-ni und pa-nu, das zweite durch ša-ba-aṭ und ša-ba-tu für šaptu gebildet wird. Die Verwandlung des p in b ist gewiss eben der Deutlichkeit des Wortspieles zu liebe geschehen. — ku-ni-i-ni bedeutet hier gewiss eine Art Rohr, als welches es auch CT XIV, 48 = K. 36331, 7 angegeben ist gi-maš-nun = ḳa-nu-u ku-nin-na-tu; dasselbe liegt auch CT XIV, 49 = K. 36481, 1 vor:

Digitized by Google

[gi] .... = ku-ni-na-tu. Dagegen scheint es CT XVIII, 20 = K. 10452, 14 ein Gefäss zu bedeuten, ebenso Knudtzon, Amarna 168, 68, wo ein kuninu aus marḫalu-Stein unter den für Aegypten bestimmten Geschenken genannt wird. Es handelt sich vielleicht um ein in Stein nachgeahmtes Gefäss aus Rohrgeflecht. — Der Sinn der beiden Zeilen ist: Ereškigal erschrak über die Ankunft der Ištar dermassen, dass ihr Antlitz bleich wurde, wie die Blätter einer abgehauenen Tamariske hinwelkend bleich werden, und dass ihre Lippen vor Aufregung blauschwarze Färbung annahmen, wie sich das abgeschnittene Rohr, indem es fault oder trocknet, dunkler färbt.

Z. 31. ub-la-an-ni-ma var. K. 162 ub-la-an-ni. abâlu muss hier dem Zusammenhang nach den Sinn „antreiben zu" haben, vgl. DHW 231a.

Z. 32. Der Inhalt dieser Zeile hatte auf K. 162 noch auf Z. 31 seinen Platz. — uš-pir-da-an-ni heisst wörtlich: „(was hat ihr Gemüt) in Richtung auf mich erleuchtet." Das Verbum lässt sich hier seinem Sinne nach mit dem deutschen Ausdruck „ein Licht aufstecken" = „auf etwas hinweisen" vergleichen. Für die Beziehung auf das Herz, den Sinn vgl. CT XIX, 4, 22, wo das Ideogramm für tu-uš-par-da-ni mit (šag) zusammengesetzt ist.

Z. 33 ff. an-nu-u vgl. zu Z. 25. — K. 162 an-ni-tu me-e. — Jensens Ergänzung dieser Zeile (K. B. VI, 82) wird durch unseren Text als falsch erwiesen. — Auch wird man gewiss weder diese noch die folgenden Zeilen als Fragen auffassen dürfen; vielmehr gibt Ereškigal hier ihrem Wunsche Ausdruck, ihre gewohnte Lebensweise und Beschäftigung ungestört fortzusetzen. Die Anunnaki sind ihre Hausgenossen in der Unterwelt. Lehm und die trüben Abwässer der Städte sind die normalen Speisen und Getränke des Totenreiches (vgl. den Anfang der Erzählung).

Z. 34. e-ka-la, 1. pers. sing., ist wieder ein Zeugnis für die Unvollkommenheit des assyrischen Schreibers. Var. K. 162 a-kal.

Z. 34 + Z. 35 = K. 162, 33.

Z. 36. ina elî var. K. 162, 34 a-na. — uz-si-bu ist fehlerhafte Schreibung für uz-zi-bu. K. 162 var. e-zi-bu.

Z. 37. Das letzte Wort wird wohl šal-lu-ú gelesen werden müssen, obwohl die Autographie eigentlich kein ú als letztes Zeichen erkennen lässt, sondern zwei unverständliche Zeichen. — Richtiger wäre natürlich eine femininische Form; aber in diesem Punkte ist unser Text ja überhaupt sehr ungenau, vgl. zu Z. 25. — ina elî var. K. 162, 35 a-na.

Z. 38. šer-ru „klein, schwach"; s. DHW 693b. Var. K. 162, 36 ṣiḫri. — la-a-'u „schwach" s. DHW 366b. Var. K. 162, 36 la-ki-e.

Z. 40. par-ṣi-ka var. K. 162, 38 parṣê = Pa-An-Meš.

Z. 41. še schlecht als femininisches Suffix. K. 162 natürlich ši.

Z. 42. Ku-tu-ú ist hier phonetisch geschrieben. Var. 162, 40 Kutû = Tig-Gab-A-Ki.

Rs.

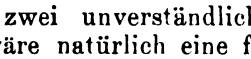
Z. 2. Die Lesung la-biš in K. 162 Rs. 2 wird durch unser lab-biš sicher.

Z. 3 ff. ^{ilu}Papsukallu var. K. 162, Rs. 3 ^{ilu}Šamaš. Der grosse Umweg Papsukal-Šamaš-Sin-Ea wird also in unserer Rezension vermieden. Papsukal selbst geht zu Ea, dem immer menschenfreundlichen und weisen Helfer aus der Not — vgl. Gilgameš XI, 19 ff.; Jastrow, Rel. Bab. Ass. I, 129 —, lässt seine Tränen vor ihm fliessen und teilt ihm die traurige Nachricht von Ištars Verschwinden mit. Diese Klage umfasst hier aber nur eine einzige Zeile, sämtliche weiteren 5, in denen in K. 162 die Folgen des Fernbleibens der Liebesgöttin für das Leben auf Erden geschildert wird, fehlen in der Assur-Rezension. Statt dessen schliesst sich Z. 6 f. sofort die Bildung des Aṣnamir durch Ea an. Aṣnamir heisst hier dies Geschöpf, das K. 162 also richtig Aṣu-šu-na-mir gelesen wird. K. 162 wird er als ein assinnu, hier als ein kulu'u bezeichnet; die beiden Worte sind also wohl Synonyma. Durch Verbindung dieser Stelle mit zwei anderen, Eb. Assur 43, 3 und PSBA XXIII 120, 18 ff. hat Meissner soeben in seinen „Assyriologischen Forschungen I 50 festgestellt, dass der kulu'u „nicht nur ein Paederast ist, sondern entsprechend der ḫarimtu ein öffentlicher Buhlknabe, den auch Frauen zur Befriedigung ihrer Lüste gebrauchten".

Z. 9. lip-pa-tu-u var. K. 162, Rs. 14 lip-pi-tu. a-na ka-a-ša var. K. 162, Rs. 14 i-na pa-ni-ka.

Z. 10. a-na IGI-ka var. K. 162 i-na pa-ni-ka. li-liḫ-du: der Verfasser wollte wohl zuerst li-iḫ-du schreiben, schrieb dann aber versehentlich nach li nochmals (liḫ).

Z. 11. Hier steht im Raume einer Zeile zweimal das masc. Suffix šu, wo das femininische ša am Platze gewesen wäre (vgl. zu Z. 25). im-mir-šu, Prt. I, 1 von נמר „hell werden" var. K. 162, Rs. 16 i-nu-uḫ-ḫu.

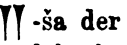
Z. 13. šassuru ideographisch geschrieben  . Diese Zeile ist K. 162 nicht vorhanden.

Z. 14. Wortstellung anders als K. 162, Rs. 18. — ḫal-zi-iḳ-ki (auch Z. 15) bestätigt die Fassung ḫal-zi-ḳi in K. 162.

Digitized by Google

Z. 15. ma-a-e: Partikel zur Einleitung einer direkten Rede, etwa gleichbedeutend mit ê in K. 162, 19.

Z. 17. im-ḫa-aṣ var. K. 162, 21 besser tam-ḫa-aṣ, da das Subjekt fem. gen. ist.

pi-en-ša: so soll man also das Ideogramm  -ša der alten Rezension lesen. Meissner handelt in den schon erwähnten Assyr. Forschungen I 50f. über dieses Wort. Er nimmt an, dass pênša aus pêmsa entstanden ist, und setzt pêmu = hebr. פְּעַם „Schritt, Fuss". Im Akkadischen wäre dann allerdings die Bedeutung etwas verschoben; hier muss pêmu den „Oberschenkel" bezeichnen.

Z. 18. tar var. tir. — ma fehlt K. 162, ebenso Aṣnamir. — e-riš-ta var. e-riš-tum. e-ri-še var. e-ri-ši.

Z. 19. al-kam var. al-ka. — šim-ti la ma-še-e lu-šim-ka var. lu-zir-ka iz-ra rab-a, also starke Abweichung!

Z. 20 fehlt K. 162 ganz.

Z. 21. e-pi-it ist die femin. Bildung des Wortes, dessen masculin. Form epinnu K. 162, 24 wahrscheinlich meint.

kurumm-at-ka ( ) var. a-kal-ka. Dieser Variante entsprechend dürfen wir auch am Anfang der Zeile mit Recht kurummatu (statt akalê K. 162) annehmen; auch der noch erkennbare Rest des Zeichens spricht dafür.

Z. 23 ma-za-zu-ka für man-za-zu-ka. K. 162, Rs. 26 hat die bessere Schreibung manzazu.

Z. 24. Hier sowohl als auch in den Zeilen 28 und 32 hat unser Schreiber ak-su-pa-tu statt der sonst bekannten Form as-kup-pa-tu geschrieben. Ist es Schreibfehler des Schülers oder bezeugt es eine Aussprache mit Umstellung der beiden ersten Konsonanten? — Zwischen unseren Zeilen 24 und 25 fehlt die Zeile K. 162. Rs. 28.

Z. 25. pi-i-šú s. zu Vs. Z. 25.

Z. 26. Die Verbalform steht K. 162, 30 am Schluss der Zeile; ausserdem fügt K. 162 a-ma-at hinzu.

Z. 27. E-gal .... di-li-gi-na var. K. 162, 31 E-gal-gi-na. Das di-li-gi-na, das sich Z. 31 wiederholt, bleibt unverstanden.

Z. 28. zu-'-in ist regelrechter Imperativ II, 1 von נזן (DHW 249), also besser als die Lesart des K. 162 za-'-i-na. Zugleich gewinnt hiermit Jensens Behauptung K. B. VI 403 (z. Z. 32) ihre Bestätigung. ia-e-ri-tu ist also die assyrische Bezeichnung des ^{na_4}Pa, der auch Šurpu VIII 70 vorkommt. III. R. 3, 32 ist ein iaeru ša abni genannt und MVAG 2, 168, 11 mit „Umfassung von Stein" wiedergegeben. — Namtar soll offenbar anlässlich der feierlichen Entlassung der Ištar die Schwellen der Tore mit schönem Stein belegen.

Z. 30. su-ul-li-'-ši-ma var. K. 162, Rs. 34 su-luḫ-ši-ma. — Die beiden letzten Worte der Zeile K. 162, Rs. 34 ina maḫ-ri-ia können in der zu kleinen Lücke am Ende unserer Zeile nicht mehr gestanden haben. — Dafür fügt unser Assur-Exemplar am Ende seiner 34. Zeile noch *ana* maḫri-ša ein. Im übrigen entspricht unsere Zeile Rs. 34 der Zeile K. 162, Rs. 38.

Dann aber folgt eine ganz bedeutende Abweichung der beiden Rezensionen voneinander, indem unser Assur-Exemplar vor dem Passus mit den Toren noch eine Anrede der Ereškigal an ihren Diener Namtar und die Mitteilung von der Erfüllung des Auftrages durch diesen einschiebt. Das Wichtigste ist nun, dass die Zeile, die in dem altbekannten Exemplar des Epos direkt auf die Hinausgeleitung der Ištar durch die 7 Tore folgt und von jeher an jener Stelle dem Verständnis starke Schwierigkeiten bot (K. 162, Rs. 46), hier vorausgenommen ist und als Rede der Ereškigal an Namtar erscheint.

Früher übersetzte man den betr. Satz: „Wenn sie dir ihre Loslassung nicht gewährt, bring sie ihr wieder zurück" und sah darin eine Anweisung des Ea an Aṣušunamir, der inzwischen wieder freigelassen worden wäre, während Ištar am 7. Tore zurückgehalten wird. Da der Sachverhalt aber eben im Grunde nur sehr schwer zu erklären war, nahm H. Figulla in einem im „Memnon" 1913, p. 177—190 erschienenen Artikel Umstellungen des nach seiner Meinung in Unordnung geratenen Textes vor; und zwar setzte er die Zeilen K. 162, Rs. 46—50 hinter Rs. 19 als Fortsetzung der Rede des Ea an Aṣušunamir ein. Nach Rs. Z. 28 nimmt er darauf einen grossen Sprung in der Erzählung an, indem hier übergangen werde, dass Aṣušunamir, von Ereškigal abgewiesen, zu Ea zurückkehre, den Dumuzu, wie ihm vorher (46—50) von Ea befohlen worden war, salbe und kleide und dann mit ihm von Neuem zu Ereškigal wandere. — Hier setze dann Rs. 51—58 ein (Begegnung des Dumuzu und der Ereškigal), und darauf lasse endlich — durch Dumuzus Erscheinen dazu bewogen — Ereškigal die Ištar durch die 7 Tore nach der Oberwelt geleiten (Rs. 39—45).

Wie man sieht, bekam Figulla durch diese Umstellungen tatsächlich einen ansprechenden Zusammenhang zustande; aber seine Hypothese wird durch unser Exemplar aus Assur nicht bestätigt. Nur das eine erweist sich als richtig, dass die Zeile K. 162 Rs. 46 offenbar nicht an ihrem richtigen Platz steht.

Digitized by Google

Durch die Versetzung dieser Zeile, in der in unserer Rezension übrigens sicher das ana šašama fehlt (die geringe Ausdehnung der Lücke — s. Umschrift — macht es zur Gewissheit), in den Zusammenhang der Zeilen 35 und 37, die ja bei K. 162 überhaupt fehlen, gewinnt nun der ganze Inhalt der Rückseite einmal überhaupt an Klarheit, dann aber zweifellos auch eine gewisse Veränderung im Verhältnis zu der altbekannten Form, während die Vorderseiten inhaltlich übereinstimmen, wenn man von den lokalen Sinnveränderungen der Zeilen 17. 18 und den mehrfachen einfachen Erweiterungen (Z. 8. 10. 16. 2?), sowie Weglassungen (K. 162, 7, 8*. 12*. 16*. 17), die aber den Sinn nicht verändern, absieht.

Der Inhalt der Rückseite unserer Tafel ist folgender:

Z. 1.—5. Papsukal trauert und macht Ea die traurige Mitteilung von Ištars Ausbleiben.

Z. 6.—14. Ea bildet den Aṣnamir, gibt ihm den Auftrag, in die Unterwelt zu gehen, Ereškigal freundlich zu stimmen und selbst nach dem Ḫalziḳḳu-Schlauch, der doch wohl das Wasser des Lebens enthält, zu streben. Er soll wohl suchen, selbst vom Wasser des Lebens zu trinken, damit er nicht als Toter selbst in der Unterwelt bleiben muss.

Z. 15. Aṣnamir ist bei Ereškigal angekommen und bittet sofort um den Ḫalziḳḳu-Schlauch.

Z. 16.—24. Ereškigal, über diesen anmassenden Wunsch erzürnt, verflucht den Aṣnamir. Vielleicht wird er nun selbst im Totenreich zurückbehalten.

Z. 25.—34. Doch muss sich Ereškigal dazu verstehen, die Anstalten zu Ištars Freigabe zu treffen. Sie beauftragt ihren Diener Namtar, die Anunnaki herbeizurufen, sie auf goldenem Stuhle Platz nehmen zu lassen, die Türschwellen zu schmücken, kurz alles zu einer feierlichen Entlassungsszene vorzubereiten. Schliesslich soll er auch die Ištar herbeiholen. — Namtar führt alles aus und bringt auch die Ištar mit vor Ereškigal herbei.

Z. 35.—36. Nun verkündet Ereškigal feierlich Ištars Freilassung. Namtar wird beauftragt, sie wegzubringen, doch nur unter der Bedingung eines Lösegeldes wirklich frei zu lassen.

Z. 37.–45 Namtar geleitet Ištar durch die 7 Tore nach der Oberwelt.

Z. 46 Was in dieser Zeile stand, ist ganz unsicher. Sicherlich etwas anderes als in K. 162, Rs. 46.

Z. 47. Im übrigen folgt nun auch bei dieser Rezension, wie die Ueberreste zeigen, der von Dumuzu handelnde rätselhafte Abschnitt. Er wird also nicht umgestellt werden dürfen. Vielleicht ist es am richtigsten, ihn gar nicht mit dem vorhergehenden Inhalt verknüpfen zu wollen, sondern in der Entlassung durch das 7. Tor das Ende von „Ištars Höllenfahrt“ zu sehen.

Z. 50 u. 51. Beziehen sich die masculin. Suffixe etwa auf Dumuzu, so dass also KB VI, 90 Z. 50 unrichtig ergänzt wäre?

Schliesslich seien hier noch die Fehler des Textes Eb. I, 1 aufgezählt, die aber fast ausnahmslos dem assyrischen Schreiber zur Last fallen:

Z. 11: 8. Zeichen, natürlich ma zu lesen.

Z. 19: 2. „ , (gab)

Z. 22: 6. „ , doch sicher (i).

Z. 23: 6. „ , ist in na-a aufzulösen.

Z. 26: 8. „ , gewiss (e).

Z. 37: letztes Zeichen, wahrscheinlich (ú).

Rs.

Z. 2: letztes Zeichen, (li).

Z. 6: das letzte Zeichen a wohl kaum richtig. (Dies ist Zeile 6! Die Zeilenzahlen in Ebelings Edition der Rs. stehen alle um eine Zeile zu tief).

Z. 9: (bei Eb. 8): 1. Zeichen sicher a.

Z. 10: (bei Eb. 9): letzes Wort liḫ-du oder li-iḫ-du.

Nachträgliche Anmerkung.

Herr O. Schroeder-Berlin hat in sehr freundlicher Weise auf meine Bitte hin die von mir beargwöhnten Stellen des neuen „Höllenfahrt“-Textes (Eb. Nr. 1) mit dem Original verglichen. Die Collation hat folgende Resultate gehabt:

Nr. 1. Vs.

Z. 19: Das zweite sichtbare Zeichen ist nicht ganz vollständig erhalten und kann sehr wohl in gab ergänzt werden.

Z. 22: Das sechste Zeichen ist tatsächlich i, also so zu verbessern.

Z. 23; Das Original hat richtig na-a.

Z. 26: Ebelings Autographie entspricht dem Original; die Fehler liegen also bei letzterem.

Z. 37: Letztes Wort šal-lu-pa-ni, d. i. 3. pers. pl. f. Permans. II. 1 von šalâpu „herausreissen“.

Das kleine Fragment mit zwei Spalten (S. 2 unten) ist der linke Rand der Tafel; die gerade Linie oben ist die vordere linke Randlinie von Vs. 18—25.

Rs.

Z. 2: Das Original hat richtig li als letztes Zeichen.

Z. 6 (5): Das Original hat als letztes Zeichen, wohl fehlerhaft, wirklich a.

Z. 9 (8): Das Original hat als erstes Zeichen wirklich za; natürlich fehlerhaft statt a.

Digitized by Google

Zur Serie ḫarra = ḫubullu.

Von A. Ungnad.

Die Fragmente der 3. Tafel dieser Serie hat Meissner (MVAG 1913, 2) gesammelt und als 13. und 14. Fragment die in UM V 133 f. publizierten Texte in OLZ 1915, 136 ff. behandelt. Ein Fragment (Nr. 15) ist aber, wie es scheint, bisher übersehen worden, obwohl es seit 1901 bekannt ist, der neubabylonische Text CT XII 30, 93066. Er ist ein Duplikat von Kol. IV 76 bis 85 nach der Zählung Meissners.

[giš.gišimmar ud.ḫi.i]n zag.ga *da-a[š-pu]*
[giš.gišimmar u]d.ḫi.in ḫi.ga *ṭa-a-[bu]*[1]
usw. bis
[giš.gišimmar ud.ḫi.in sīg.sīg[2]] *ár*[3]*-ḳu*
[giš.gišimmar ud.ḫi.in sīg.sīg]ga al.ne.ga: *a*(!)*-ruḳ b[a-ši]l* (!)[4].

Meissner glaubte SAI, dass hier Erklärungen der Ideogramme *zag.ga*, *ḫi.ga*, *šeš*, *ud*, *mi* usw. vorlägen und dass die sumerische Lesung aller dieser *gi-in* sei, was in der Tat nach der Publikation statt *[u]d-ḫi-in* leicht anzunehmen war. In SAI 4583, 4653 *(daśpu!)*, 5792, 6121 und 6698 ist daher die sumerische Lesung *gin* zu streichen.

Zur Aussprache des Tetragramms bei den Juden.

Von Jakob Neubauer.

Im Disput über die Vokalisation des Tetragramms wird von altersher fast übereinstimmend gelehrt, die uns erhaltenen historischen Zeugnisse würden einen allgemeinen Gebrauch dieses Gottesnamens nicht mehr erkennen lassen. Das Gegenteil hat nur Geiger[5] behauptet, dessen Darstellung Dalman[6] eine „Verdunkelung des Tatbestandes" nennt. Dabei bedarf auch des Letzteren Lösung noch sehr der Klärung, wozu hier beigetragen werden soll.

Die bekannte Mischna Joma VI 2 berichtet von der im Allerheiligsten am Versöhnungstage stattgehabten Aussprache des Tetragramms durch den Hohepriester. Eine im Talmud mehrfach (Joma 39b, Menachoth 109b u. a. a. O.) angeführte Baraitha bemerkt nun, nach dem Ableben Simons des Gerechten hätten die Priester aufgehört, sich bei der Benediktion des Gottesnamens zu bedienen. Diese Mitteilung wird von Geiger (263) als der obigen Tradition „offenbar widersprechend" bezeichnet und veranlasst ihn, eine zwiefache Wandelung anzunehmen: In ältester Zeit habe man den Gottesnamen überhaupt nicht (nicht einmal bei den Dienstverrichtungen) gesprochen, nachher sei seine Anwendung im täglichen Verkehr von den Pharisäern gefordert und durchgesetzt worden[1], erst später sei das Aussprachеverbot entstanden. Geschichtliche Ereignisse als Ausgangspunkte für jene einander paralysierende Tendenzen anzuführen, vermag Geiger nicht[2]. Dalman glaubt dagegen richtig, dass die Beschränkung im Gebrauch des Gottesnamens allmählich um sich gegriffen habe, ohne dass Rückschläge eingetreten wären. Vielmehr sei bis zur Tempelzerstörung das Quadriliterium — selbst von einfachen Priestern beim Benedizieren — regelmässig ausgesprochen worden. Die anscheinend jener These einer solchen Entwicklung widersprechende Baraitha hält Dalman (39) — ohne ernsthaftere Motivierung — für wenig glaubwürdig.

Beide vorgetragenen Auffassungen basieren auf selbstgeschaffenen Komplikationen, indem sie von der willkürlichen Annahme ausgehen, die Baraitha besage, der vierbuchstabige Name sei im Tempel (auch durch den Hohepriester) nie mehr gebraucht worden. Wortlaut und Zusammenhang der Baraitha schliessen aber gerade eine solche Deutung aus, da die dort geschilderten Vorgänge während der Amtsperiode Simons am Versöhnungstage sich ereignen, zu dem nachmaligen Verhalten der Priester aber ausdrücklich bemerkt wird, dass jene Unterlassung sich auf die tägliche Segnung beziehe. Diese allein ist also Gegenstand der priesterlichen Reform. Die Aussprache des hochheiligen Namens als eine sich zu oft wiederholende gemeinpriesterliche Institution war unverträglich mit der nach pharisäischer Lehre[3] hierzu erforderlichen körperlichen und geistigen

[1] Z. 78 hier vor Z. 77, wie in Frgm. 5 und 13.
[2] Bei der engen Verwandtschaft von 15 und 5. (13.) 14 wird man besser mit 5 und 14 *sīg.sīg* statt *sīg* zu ergänzen haben.
[3] *ár* wie in Frg. 13. 14 (nicht *ir*); 5 *ár-ḳa*.
[4] Wie Frgm. 13. 14.
[5] Urschrift und Uebersetzungen 265.
[6] Der Gottesname . . . 41.

[1] Geigers Berufung auf M. Berachoth IX 5 ist nicht stichhaltig; aus der Mischnastelle geht nur hervor, dass eine Gottesbezeichnung im Grusse anzuwenden sei (so richtig Dalman 41). Vgl. M. Rosch-haschana IV 5, Aboth IV 4, Toss. Jad. Ende u. v. a. Ebenso lässt sich mit dem andern Beweis Geigers aus der Toss. Berachoth XII selbst mit der Korrektur des R. Elia Wilna nichts Rechtes anfangen.
[2] Er spricht lediglich von einem „wahrscheinlichen Kampfe gegen eine sadduzäisch-zadokitische Gewohnheit". Irgendwelche Spuren dafür, dass sadduzäische Priester im Tempeldienst die Aussprache des Tetragramms vermieden, sind aber nirgends anzutreffen. Geigers eigener Hinweis auf die Samaritaner beweist das Gegenteil, denn diese gebrauchten nach Sanh. X 1 (eine Stelle, welche Geiger hier übersehen hat) den Namen häufig.
[3] Allein wegen der im Gebete vorkommenden Gottesbezeichnungen pflegten die Essäer der täglichen Morgentaufe (Tossefta Jadaim Ende, emendiert im Kommentar des Rabbi Simon M. Jad. IV 8).

Digitized by Google

Reinigung. So hat man auch hier persönliche Unwürdigkeit — ein bei pharisäischer Gewissenhaftigkeit sehr dehnbarer Begriff — optissima fide angegeben, um der Profanierung des Gottesnamens vorzubeugen. Die innere Unwürdigkeit kam Priestern und Schülern des Simon Hazadiq erst so recht bei der Trauer über das Ableben des Meisters zum Bewusstsein, deshalb: משמת שמעון הצדיק נמנעו הכהנים מלברך בשם! Ganz eigenmächtig (man beachte die Ausdrucksweise נמנעו!), ohne dass diese Neuerung — trotz fortgesetzter Uebung — je die offizielle Sanktion erhalten konnte[1]; es hätte sonst das Gesetz Num. 6, 27 (vgl. Sota 38a) derogiert werden müssen. Darum wurde seitens einzelner (s. w.) die Nennung des Gottesnamens mit gedämpfter Stimme beibehalten und theoretisch[2] nach wie vor die Vollaussprache gefordert (M. Sota VII 6, Thamid VII 2), wenn sie auch in der Praxis nicht mehr erreicht wird. Die Volkserinnerung hat (M. Joma l. c.) daher allein den von dieser priesterlichen Weigerung ganz unberührt gebliebenen Brauch des Hohepriesters am Versöhnungstage als einzigartiges und eindrucksvolles Ereignis festgehalten.

Auch auf den Versöhnungstag das Ausspracheverbot auszudehnen, wäre freilich — abgesehen davon, dass dies die Gültigkeit des gesamten Sühnerituals in Frage gestellt hätte — sinnwidrig gewesen, denn der Hohepriester unterzog sich an diesem Tage im ganzen 15 Waschungen (l. c. III 3), und die Anhörenden — Volk wie Priester — waren infolge des allgemeinen Reinigungsgebotes und der Kasteiung doch genügend präpariert. War aber an diesem Tage das Aussprechen für den Hohepriester obligatorisch, so kann es nicht wundernehmen dass dieser — ebenso wie manche andere besonders würdige Priester — den allerheiligsten Namen auch bei sonstigen Benediktionen ganz leise nannte, ohne dass die im Chore einstimmenden Priesterkollegen viel davon wahrnehmen konnten. Allerdings hat R. Tarphon unter gespannter Aufmerksamkeit aus dem Gesange[3] der Priester den Gottesnamen herauszuhören vermocht (j. Joma III 7; b. Kidd. 71 a); als Priester und Gelehrter doppelt eingeweiht, war er dazu aber besonders befähigt.

Die Zerstörung des Tempels war der dies ad quem für die Aussprache des vierbuchstabigen Namens, seither „muss sich die Welt mit dem zweibuchstabigen begnügen!“ (Erubin 18b). Unzutreffend ist es aber, wenn Dalman meint, „die Rabbinen wären um 300 über die ehemalige Traditionsweise unsicher“.[1] Kidd. 71a, worauf Dalman verweist, enthält hiervon keine Spur, sondern empfiehlt bloss Vorsicht[2] bei der Weitergabe, was zwar die Allgemeinkenntnis beeinträchtigt haben mochte, zugleich aber die beste Garantie für fehlerlose Tradierung des Tetragramms bot.

Die Anführung dieses und anderer talmudischer Zitate bei Geiger und Dalman zeigt aber, dass sie kritiklos Nichtzusammengehöriges miteinander verwoben haben. Denn soll unter „Ueberlieferung des Schem“ allein die Aussprache des Tetragramms gemeint sein, so möchte man staunen, dass Palästinenser (Joma l. c.) und Babylonier (Kidd l. c.) in der Vokalisation des Schem ein sorgfältig zu hütendes Geheimnis zu einer Zeit erblicken, wo diese infolge der Zelebrierung des Versöhnungstages jedem Kinde zugänglich war. Bei wörtlicher Auffassung der Gemaren, die von dem שם בן ד' אותיות sprechen, müsste ja auch die konsonantische Form ein solches Geheimnis sein.

Man sieht also, jene Massnahmen zum Zwecke der Diskretion haben sich nie auf die Lesart bezogen. Wenn Raba beabsichtigt, den Gottesnamen zum Gegenstand eines ausführlichen exegetischen Lehrvortrages zu machen, so kann er jedenfalls nicht die bekannte Zahl seiner Konsonanten oder etwa die Angabe seiner Vokale, sondern bloss die mehr oder weniger mystische Deutung des Sinnes meinen[3]. Der Bericht (Kidd. l. c.) von 12-, ja 42-buchstabigen Gottesnamen verrät, dass es mit der Kombination jener vier heiligen Konsonanten eine besondere Bewandtnis hatte. Der unbefugte Gebrauch dieser Permutationen und die Kenntnis ihrer geheimnisvollen Kraft galten als gefährlich und räumten dem Wissenden „Macht über seine Mitmenschen“ ein (l. c.). Und Abba Saul (M. Sanh. X 1) wendet sich in frommem Eifer gegen die in jenem Tun für Unreife liegende Gefahr, wenn er über einen הוגה את השם באותיותיו — „Der sich mit dem Schem nach dessen Buchstaben beschäftigt“ — das Anathema spricht. (Hätte Abba Saul die Aussprache gemeint, so

[1] Vielleicht missbilligten dies auch nüchterne Pharisäer als ein essäisches Extrem; vgl. Toss. Jad. Ende.

[2] Sota, ebenso Chagiga 16a, erwähnt den Priestersegen nur der doktrinären Systematik halber.

[3] Dieser, auch von Dalman (39) zu Beweiszwecken erwähnte Gesang fand vermutlich täglich bei der Benediktion — nicht allein am Versöhnungstag — statt, was, übrigens die babylonische Version ausdrücklich besagt, die aber Dalman nicht berücksichtigt.

[1] Die Behauptung Hengstenbergs, Authentie des Pentateuchs I 222 (u. älteror christlicher Theologen), schon zu Zeiten Theodotions hätte sich bei den Juden die wahre Aussprache längst verloren, wird wohl — wie seine anderen von Irrtümern wimmelnden Ausführungen über diesen Punkt — längst nicht mehr ernst genommen.

[2] Solche Vorsicht wurde noch bei Bestand des Tempels geübt, wie es die Privilegierung der kundigen Priester (l. c.) bezeugt.

[3] Vgl. auch Tossafoth Chagiga 11 b.

Digitized by Google

würde er die gebräuchlichere Redensart קורא ככתבו (vgl. Sota VII 6; Thamid VII 2) angewandt haben.) Er verweist den Nachäffer der nur wenigen Auserwählten zugänglichen Geheimlehre in die Kategorie der Uebeltäter, die abergläubischen Spuk bei Verletzungen (frühchristliche Heilungen?) treiben, der gnostischen Schriftauslegung, den Evangelien und anderen Irrlehren anhängen[1], dadurch aber ihres Seelenheils verlustig gehen (Mischna, Tossefta XII). Der geschichtliche Zusammenhang erhellt aus dem Wortlaut der Tossefta, nach welchem die Einbeziehung des הוגה את השם gemeinschaftlich mit den genannten Kategorien nachträglich stattfand (הוסיפו hat Geiger offenbar verkannt). Die Ausbreitung des Gnostizismus (משרבו הפרוצים) musste als Wechselwirkung eine Verschärfung des Diskretionsgebotes zur Folge haben. Kunststückchen mit dem Tetragramm zugunsten der Trinität mögen schon damals versucht worden sein, und die Galatinus, Joachim de Floris u. a. m. sind wohl nur schlechte Nachbeter.

In den angezogenen Talmudstellen wird über die Geheimhaltung der Aussprache garnichts erwähnt[2]. Auch die jüngere Tradition streift das aus Ex. 3, 15 hergeleitete Aussprachеverbot als lex fugitiva des öfteren[3]; niemals aber bei der Diskussion über Abba Saul (Sanh. 101 b), wo dies doch (bei Ablehnung unserer Annahme) unbedingt am Platze gewesen wäre[4].

Zusammenfassend ergibt sich folgendes: In der Tradition herrscht keine Unklarheit darüber, dass bis zur Zerstörung des Tempels dort am Versöhnungstage die laute und deutliche Aussprache des Tetragramms durch den Hohepriester im Beisein des ganzen Volkes geschah. Ebensowenig haben Zweifel über die nie geheimgehaltene Lesart zu talmudischer Zeit jemals bestanden. Lediglich die wohl mehr religiöse als mystische Deutung des Gottesnamens wurde infolge Gefährdung durch gnostische oder frühchristliche Einflüsse Gegenstand vertraulicher Traditionen[5].

[1] Vgl. Graetz, Gnostizismus u. Judentum 14 ff.

[2] Vgl. Lipschütz, Tifereth Israel ad Sanh. l. c.

[3] Auch hält der Talmud (dort) zwei Ableitungsregeln, die eine für das Exegese-, die andere für das Aussprache-verbot notwendig.

[4] Wenn die Palästinenser im Anschluss an jene Mischna (j. Sanh. X 1) das Aussprachеverbot diskutieren, so besagt dies noch nicht, dass sie den oben dargetanen Ursinn Abba Sauls etwa anders verstehen. Denn praktisches Interesse boten allein die im Vordergrunde stehenden samaritanischen Vorgänge, nicht aber die damals schon längst überstandene gnostische Beschäftigung mit dem Gottesnamen.

[5] Es zeugt von Raschis Gründlichkeit und historischem Empfinden, wenn er anscheinend gänzlich unmotiviert unter הוגה nicht die Aussprache, sondern Kombinierung (שמושים) versteht (Ab. Sara, Kidd. l. c., vgl. Eideles; Sanh. 101 b). Der herrschenden Ansicht, wonach die gebräuchliche Bezeichnung der 4 Konsonanten nicht ausgesprochen werden darf, stehen schon die Tossafisten angesichts der Praxis ratlos gegenüber (Ab. Sara l. c.). In den von den Letzteren rezipierten Scholien des R. Mose (Sebuoth 35 a) sickert die Annäherung an die richtige Auffassung Raschis durch, indem diese nicht die Aussprache, sondern die Reflexion (כוונה) für wesentlich erachten.

Maimonides Ausführungen hierzu (Moreh I 62) lassen seine Ansicht nicht zweifellos erkennen, jedoch auch er hält einen methodischen Unterricht in der Aussprache des Schem für gegeben. Weiter, als dass dieser Laien gegenüber strikt geheimgehalten wurde, wird nichts gesagt. Allem Anschein nach fusst M. auf einer von der unseren abweichenden Lesart in Kidd. 71 a. vgl. H. Aboth Jomtakip. II 6. Vgl. a. Munk, Guide des Égarés 1 275[1].

Besprechungen.

Meissner, Bruno: Assyriologische Forschungen I. (Altorientalische Texte und Untersuchungen. I. Bd., 1. Heft, herausgegeben von Bruno Meissner.) III, 72 S. gr. 8°. Leiden, E. J. Brill 1916. Der Band von 4 Heften M. 15 —. Bespr. v. Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Mit dem vorliegenden Hefte tritt eine neue Zeitschrift in die Erscheinung. Da man wohl nicht behaupten kann, dass wir an einem Ueberfluss deutschsprachiger orientalistischer Zeitschriften litten — zumal etliche wie MVAG und ZDMG lediglich den Mitgliedern der herausgebenden Gesellschaften offen stehen — darf man die neuen „Altorientalischen Texte und Untersuchungen“ mit Freuden begrüssen und als Gewinn buchen.

Die erste Lieferung stammt ausschliesslich aus der Feder Meissners selbst. Er lässt hier seinen wertvollen 6 Heften „Assyriologischer Studien“, die in den MVAG erschienen, unter dem etwas abgeänderten Titel „Assyriologische Forschungen“ ein neues, siebentes folgen.

Den Beginn macht eine mit sorgfältigen Quellennachweisen versehene, aber durchaus gemeinverständlich gehaltene Studie über das Thema „Die Assyrer und die Natur“. Als ideales Landschaftsbild betrachtet der Assyrer einen schönen, schattigen Garten voll wohlriechender Bäume und Sträucher, mit reichlichem Obst und Gemüse, durchflossen von klarem Wasser; also etwa das Paradies des Alten Testamentes und des Korans. Nur im kultivierten Lande fühlt er sich wohl; Wald, Gebirge und Steppe meidet er als unheimlich; sie sind der Tummelplatz von Dämonen und allerlei Fabelwesen, sowie der Schlupfwinkel landflüchtiger Verbrecher. Das Süsswasser der Quellen, Teiche, Flüsse schätzt er als erquickend und reinigend, die Salzflut des Meeres dagegen, die nur vom Sonnengott überschreitbar ist, ist ihm unheimlich. Da alles in der Natur, Tiere, Pflanzen, Steine, Minerale so gut wie Naturereignisse wie Erdbeben, Gewitter u. s. w. unter abergläubi-

Digitized by Google

schen Gesichtspunkten betrachtet wird, ist dem Assyrer eine naive Freude an der Natur fast unmöglich. (S. 1—18).

„Die fünfte Tafel der Serie *ḫarra = ḫubullum*“ lässt sich, wie Meissner zeigt, aus den vorhandenen Bruchstücken fast völlig wiederherstellen. Tafel III hat M. bereits in „Studien VI“ (MVAG 1913, 2), Tafel IV Delitzsch in AL[3] veröffentlicht. Gemäss dem Folgeweiser der 4. Tafel wusste man, dass die 5. mit der Gleichung *giš-mar = nar-kab-tum* beginne, also die Aufzählung von Ideogrammen mit dem Determinativ 𒄑 fortsetze; die Zahl der auf der 5. Tafel verzeichneten Gleichungen beträgt etwa 450. Dank dem Folgeweiser (Spalte VI 26) *giš-na-mul-lum = šú-ma* konnte das kleine Bruchstück K 4172 (Meissner, Supplement, Autogr. S. 7) als zur 6. Tafel gehörig erwiesen werden. — Ein Verzeichnis der akkadischen Wörter erleichtert die Verwertung des wichtigen Textes, der auch in Autographie von der Hand des Herrn S. Geller mitgeteilt wird. (S. 19—43 und 57—72).

Die Zahl der uns bekannten assyrischen Schimpfwörter ist, wie nicht weiter verwunderlich, nicht sehr gross; in den am meisten gepflegten Literaturgattungen war für sie kein rechter Platz. Die überlieferten Schimpfwörter weisen hin auf Defekte des Körpers, Verstandes und der Moral, tadeln unvornehme Herkunft oder Beschäftigung, bezeichnen den Beschimpften als von Göttern verflucht oder als Dämon (z. B. *gallê limnûti*). Besonderes Interesse können die verhältnismässig seltenen Fälle beanspruchen, in denen Völkernamen als Schimpfwort Verwendung fanden (*Ḫattû limnu* „böser Hettiter“). Die sonst als Schimpfnamen so beliebten Tiernamen sind auffallend selten; belegt ist bisher nur *kalbu* „Hund“ in verschiedenen Verbindungen wie *kalbu ḫalku* „entlaufener H.“, *kalbu mîtu* „toter H.“. (S. 44—49).

Unter der gemeinsamen Ueberschrift „Lexikographisches“ werden zum Schluss (S. 49—53) noch 4 Wörter besprochen: 1) der Pflanzenname *ḫanzilatu*, 2) *kulu'u* „Buhlknabe“, 3) *pêmu* „Oberschenkel“ und 4) *ḳimmatu*, vielleicht = „Wipfeltrieb“.

Hüsing, Georg: Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams. I. Teil. Altelamische Texte in Umschrift mit Bemerkungen, einer Einleitung und einem Anhange. (Assyriologische Bibliothek Band XXIV, 1). VII, 96 S. M. 18 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von F. Bork, Kowno.

Das vorliegende Werk, das Ergebnis jahrelanger, entsagungsvoller Arbeit, ist für den Historiker bestimmt und erschliesst für die Geschichte ein Neuland.

Die recht umfangreiche, gehaltvolle Einleitung gibt Ausblicke auf die weltgeschichtliche Bedeutung des Reiches Elam, als einer Brücke zwischen dem alten Westasien und den indischen und ostasiatischen Kulturen. Im Zusammenhange damit wird die Sprach- und Rassenfrage gestreift, ohne die ein Eindringen in die Geschichte des alten Vorderasiens undenkbar ist.

Als Urbevölkerung des iranischen Hochlandes hat man nach Hüsing eine dunkelhäutige Menschenart anzusehen, deren Reste noch heute dort leben und teilweise noch eine eigene Sprache sprechen. In diese Urschicht hatte sich vom Kaukasus her ein Keil hellfarbiger Menschen hineingeschoben, dessen Spitze die Elamier und Kaspier bildeten. Erstere schufen die sumerisch-elamische Kultur, eine selbständige Seitenentwickelung der sumerisch-akkadischen.

Wenn man von einigen uralten Bilderzeichen und den noch nicht recht in Angriff genommenen jüngeren Strichschrifturkunden absieht, beginnen die Geschichtsurkunden Elams in elamischer Sprache mit der lesbaren Strichinschrift Lenormant 41 aus Lijan (Bändär Buschär), die vor Naram-Sin anzusetzen ist.

Aus Naram-Sins Zeit stammt ein Bündnisvertrag zwischen einem unbekannten elamischen Könige und Naram-Sin. Der sehr lückenhaft überlieferte und noch kaum erfassbare Text gestattet leider keinen Einblick in die politische Lage. Indessen lässt die Tatsache, dass der Vertrag in elamischer Spache abgefasst ist, und dass sich unter den angerufenen Göttern die bekanntesten Gestalten des späteren elamischen Götterhimmels wiederfinden, auf eine erhebliche Stärke des damaligen elamischen Staates schliessen.

Von Naram-Sin ab bis etwa 1300 v. Chr. schweigen die elamischen Urkunden fast vollständig. Das kann kein Zufall sein. Die Führung war nach Hüsings einleuchtender Vermutung an die nordelamischen Kaspier übergegangen, Elam war ein Teil des grossen Kaspier-Reiches geworden, das, wie Hüsing im Anhange 4 zu beweisen versucht, bis nach Palästina hin vorstösst. Aus dieser Zeit dürfte der Beiname Kuk Kassitri „Schützer des Kaspierlandes“ des Humban (auch [nap]GAL geschrieben, vgl. Anhang 5), des höchsten Gottes von Elam stammen, der auch unter dem Namen Amman Kasipar „der kaspische Amman“ bekannt ist. In derselben Zeit mag auch die Bezeichnung *κασσίτερος*, das „kaspiländische“ (Metall), geprägt worden sein. Keltisch ist das Wort jedenfalls, wie J. Pokorny in der Z. f. Celt. Phil. Bd. IX, Hüsing zustimmend bemerkt, nicht[1].

[1] In den Erörterungen über Kassiteros ist bisher eine Stelle unberücksichtigt geblieben, die von einer

Digitized by Google

Gegen Ende der Kassi-Dynastie taucht in Elam eine Reihe von etwa 15 Herrschern auf, die einem und demselben Hause angehören. Hüsing ist es gelungen, durch zwei von ihm aufgedeckte Synchronismen einen sicheren Anhalt zu einer einigermassen genauen chronologischen Festlegung dieser mit Ikehalki (etwa 1300 v. Chr.) beginnenden und bis auf Šilhina-hamru-Lakamar (etwa 1132) herab bekannten Reihe zu gewinnen. Diese Synchronismen sind folgende:

Nach III Rawl. 38, 2 (Hugo Winckler, Altorientalische Forsch. I, 535) wird der letzte Kaspier-König Zamāmā-šum-iddin von einem unbekannten elamischen Könige gestürzt, dessen Sohn Kutir-Nahundi heisst. — Es kann sich nur um Kutir-Nahhunte, den Sohn des Šutruk-Nahunte der elamischen Quellen, handeln. Der letztere tritt uns in mehreren elamischen Texten als der Besieger von Akkad, Ešnunak und als der Eroberer von Sippar und Karintaš entgegen. Damit kann Hüsing als Regierungszeit des Šutruk-Nahhunte ungefähr die Jahre 1195—1170 festlegen.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob sich in Babylon zwischen Zamāmā-šum-iddin und Bel-nadin-aḫe eine elamische Zwischenregierung eingeschoben habe. Hüsing glaubt diese Frage bejahen zu können. Er vermutet, dass nach Kutir-Nahhuntes Tode eine Erhebung der Babylonier erfolgt sei, die von dem jüngeren Bruder Kutir-Nahhuntes, Šilhak-Inšušinak, niedergeschlagen worden sei. Dabei scheint Bel-nadin-aḫe von Elam aus beseitigt zu sein. Jedenfalls berichtet Šilhak- Inšušinak, der Nachfolger des Kutir-Nahhunte, von seinen Feldzügen gegen Babylonien und wohl auch gegen Assyrien. Er sagt: „Bis zum Tigris zog ich, sein Heer schlug ich, bis Hussi . . . , bis zum Eufrat zog ich, sein Heer schlug ich, bis Nimettum-Marduk zog ich, sein Lager (?).“ So fällt von den elamischen Quellen her ein wenig Licht auf eine dunkle Stelle der babylonischen Geschichte.

Der zweite Synchronismus betrifft das Ende Enlil-nadin-šums (1247 v. Chr.[1]), das nach der Chronik P von Kiten-Hutrutaš von Elam herbeigeführt worden ist. Letzteren bestimmt Hüsing als den König Kiten-Hutran und gewinnt für ihn als ungefähre Regierungszeit die Jahre 1248—1230 v. Chr.

Auf die sonst noch mancherlei Wertvolles enthaltende Einleitung folgt ein Literaturverzeichnis, eine Fortsetzung der bis 1894 fortgeführten Weissbachschen, und ein Quellennachweis.

Die eigentlichen Quellen, der Inhalt der dicken Bände der Mémoires der Délégation en Perse und anderes dazu, sind unter Hüsings Händen zu 67 Nummern zusammengeschrumpft. Die Texte sind genau geprüft und die Lesungen seiner Vorgänger in zahllosen Fällen berichtigt. Durch augenfällige Zerlegung in Sätze ist der Uebersetzung vorgearbeitet. In den Bemerkungen findet man die Erklärung schwieriger Stellen, sprachliche Beobachtungen und die Vokabeln. Die von Hüsing neu bestimmten Vokabelwerte erscheinen mir durchweg als sicher.

Hüsing hatte bereits 1908 eine kurz gefasste Grammatik gegeben (Die Sprache Elams S. 9—17), die freilich durch ihre Kürze manchem aufgefallen sein mag, der eine ausführliche Formenlehre vermisste und übersah, dass das Elamische eben keine Formenlehre hat, sondern nur mit den Suffixen *k*, *r*, *p*, *m*, *n*, die gesamte nominale und den grösseren Teil der verbalen „Formenlehre“ bestreitet. Nur die wenigen transitiven Verbalformen bedienen sich noch einiger anderer Suffixe. Wie in vorher gegangenen Aufsätzen (in der OLZ) hat Hüsing auch in den „Quellen“ eine Reihe neuer Formen gefunden, durch die das Verbalsystem nun so gut wie vollständig ermittelt ist; *kulla-hu* (S. 68, 80), *hutta-h-ti* (S. 68), *kušta-tta* (S. 61), *kulla-n-ka* (S. 47), *turu-n-un-ki* (S. 80), *kuši-n-ki-mar* (S. 63).

Auch das Pronomen ist vervollständigt durch *num* „ihr“ (objekt. *num-un*), dessen Bedeutung durch die Texte gesichert ist, und durch *lu (li)* als eine andere Form (neben *nuku*, objekt. *nuku-n*) für „wir“, sicher mit abweichender Bedeutung.

Aber alle diese grundlegenden Fortschritte in der Erkenntnis der altelamischen Sprache werden ja ihren Ausdruck in einer stark erweiterten Neuauflage der Grammatik finden müssen, und sind in den „Quellen“ immer nur kurz vorgemerkt. Ich erwähne sie nur, weil sie in einer Besprechung nicht fehlen dürfen.

Jeden Keilschriftforscher aber gehen Fragen an, die sich auf Zeichenlesungen beziehen: ist Zeichen *LA* sonst mit dem Lautwerte *ḫir* belegt, hat *GI* einen Lautwert wie *ter*, *NA* einen Wert *eri*, wird man es wagen dürfen, *EN* als *nen* zu lesen, hat *AM* einen Wert *pir*, ist *UR* auch akkadisch als *tuš* (neben *taš*) bekannt, wie weit werden *UK* und *AS* verwechselt?

Bedeutungsvollere Streitfragen der Lesung behandeln die ersten der fünf Anhänge. Gegenüber Scheil hält Hüsing an der Lesung

Insel *Κασσίτερα* im indischen Ozean spricht: *Κασσίτερα, νῆσος ἐν τῷ ὠκεανῷ τῇ Ἰνδικῇ προσεχής, ὡς Διονύσιος ἐν Βασσαρικοῖς, ἐξ ἧς ὁ κασσίτερος* (Petrie, Monumenta Historica Britannica p. XX). Die Stelle stammt aus Dionysios, bei Stephanos Byzantios. Diese Notiz enthält eine alte Ueberlieferung, welche die Herkunft des Zinnes im Osten sucht, eine wichtige Bestätigung des Hüsingschen Forschungsergebnisses.

[1] Nach meiner Rechnung OLZ 1912 Sp. 109 1253. F. E. P.

Digitized by Google

Hapirti fest. Auch auf mich macht die Schreibung *Ha-ta-AM-ti* keinen Eindruck. Sie ist wohl mit Hüsing *Ha-ta-pir-ti* zu lesen und ist nur im Rahmen der elamischen Schriftgeschichte zu verstehen. Zur Zeit der grossen elamischen Eroberer, als die alten Tempel wieder hergestellt wurden, studierte man die alte Sprache und bemühte sich „klassisch" zu schreiben. Wie man aus zahlreichen Entgleisungen weiss, stimmt in dieser Zeit die gesprochene und die geschriebene Sprache nicht mehr zusammen. *Ha-ta-AM-ti* ist, wie Hüsing wahrscheinlich macht, keine aufgelöste Schreibung, sondern eine gelehrte. Wenn, wie Scheil annimmt, das angebliche *Ha-ta-AM-ti* mit Adamdun (Lamlūn) zusammenhängen soll, so sind Formen wie *A-a-tam-ir-ra*, *A-a-tam-ip-na* usw. sprachlich nicht zu rechtfertigen. Darüber kommt man nicht hinweg. Im Uebrigen sei auf die Ausführungen Hüsings verwiesen.

Ebenso stimme ich seiner Begründung der Lesung *lam* des Zeichens *EL* zu.

Hüsing hat mit seinem Werke der Geschichtswissenschaft, und der Elamologie einen grossen Dienst erwiesen. Da er die Texte sorgfältig behandelt hat, in der Beherrschung der elamischen Grammatik nur Heinrich Winkler als seinesgleichen hat, und mit geschultem Blick das sachlich Mögliche erkennt, so hat er ein Werk vollenden können, das ein Markstein in der Erforschung des Altelamischen ist.

Pedersen, Johs.: Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam (Studien zur Gesch. u. Kultur des islam. Orients, 3. Heft). IX, 242 S. Lex. 8°. M. 14 —. Strassburg. K. J. Trübner, 1914. Bespr. v. Friedr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Diese Arbeit, die nach dem Titel den gesamten Semitismus umfassen soll, ist keineswegs vollständig. Das südarabische Material ist überhaupt nicht behandelt. Das aramäische, von dem ich besonders das mandäische und nabatäische hervorhebe, sowie das abessinische sind nur ganz oberflächlich gestreift. Aber auch die am ausführlichsten behandelten Teile, das arabische und israelitische Altertum, sind längst nicht eingehend genug. Noch mehr gilt das, wie ich glaube, von dem Babylonischen. Ich gebe ohne Weiteres zu, dass schon die Sammlung des von Pedersen vorgelegten Materiales eine sehr verdienstvolle Leistung ist, aber das Gebotene bleibt doch weit hinter den Maßen zurück, die er sich selbst gesetzt hat. Weiterhin ist es nicht zu rechtfertigen, dass er zwar den Eid im Islam besonders behandelt hat, aber nicht den Eid im talmudischen Recht. Desgleichen hätte auch für Israel ebenso wie für Babylonien-Assyrien untersucht werden müssen, inwieweit die Staatsreligion die älteren Vorstellungen und Formeln umgestaltet oder unberührt gelassen hat. Gruppiert hat Pedersen sein Material nach folgenden Gesichtspunkten: Sprachliche Uebersicht, Bund und Bundeseid, Bai-Bund, hypothetische Verfluchung, Eid als Fluch, Gelübde, Selbstbehauptung und Verderben beim Schwur, Zeremonien beim Ablegen des Eides, Eid und Götter, Schwurformeln, Beschwörung eines anderen, Lösung des Schwures, Anwendung des Eides, Verfall des Eides, Stellung des Eides im Islam. Dagegen lässt sich nichts sagen. Doch ist es bei einer solchen systematischen Behandlung notwendig, dass das Material zuvor gehörig verarbeitet und nicht als Rohmaterial vorgesetzt wird. Da er diese Forderung nicht erfüllt hat, entbehrt die Untersuchung der Geschlossenheit. Nach meinem Dafürhalten wäre es besser gewesen, die verschiedenen Kulturkreise für sich zu behandeln. Das wäre besonders dem Babylonischen zu Gute gekommen, das allem anderen Semitischen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

Zu den Ausführungen des Verfassers im Einzelnen ließe sich sehr viel sagen. Doch ist das im Rahmen dieser Zeitschrift nicht möglich. Ich beschränke mich deshalb auf einige, hauptsächlich philologische Bemerkungen. Zu S. 1 und 2: Es ist nicht richtig, dass im Jüdisch-Aramäischen ימא sowohl „sprechen" als „schwören" bedeute. Vielmehr ist אמא „sprechen" (hebr. arab. אמר) mit ימא „schwören" (ומא) ganz und gar nicht verwandt. Dass hebr. שבועה „Schwur" (S. 6) mit arab. سبع „lästern. fluchen" zusammenhängt, ist möglich, wenn auch, zumal wegen der Reflexivform des Verbum, nicht ohne Schwierigkeiten. Die so naheliegende Erklärung des arab. *jemīn* „Eid" aus der Bedeutung „rechte Hand" ist vielleicht doch nicht zutreffend, falls nämlich die Schwurformel ايم (الله) nicht aus أَيْمُن verkürzt ist. Bei der Erörterung des arab. عهد (S. 8) ist versäumt worden, das etymologisch wichtige syrische ܥܗܕ heranzuziehen. Die arabische Schwurformel والله ist vielleicht aus وبالله oder einer ähnlichen Verbindung verkürzt. Der angeblich gleiche Gebrauch des Vav im Hebräischen des Alten Testaments (S. 16 Anm. 2, z. B. Hos. 12, 6, Amos 9, 5) ist unbeweisbar. Nichts deutet an diesen Stellen einen Schwur an. Die Etymologie von ברית „Bund" ist, wie S. 44 ff. richtig ausgeführt wird, dunkel und der ursprüngliche Sinn der Phrase ברת ברית „Bund schliessen" keineswegs gesichert. Wenn ihm dagegen an Stellen wie Jes. 32, 20, Hes. 16, 8–20, Jes.

Digitized by Google

59, 21. 42, 6. 49, 8 (S. 44 f.) *berith* als nomen actionis mit akkusativischer Rection vorzuliegen scheint, so ist das irrig. Was er S. 86 über die Verwendung des Perfekt in Schwursätzen sagt, ist nicht zutreffend, da dieses semitische Tempus von Hause aus gar keine Vergangenheitsbedeutung besass. Wenn S. 131 behauptet wird, dass die Einheit von Wahrheit und Stärke in der Sprache am deutlichsten in der Wurzel *ṣdq* zum Ausdruck käme, so beruht dies auf der veralteten spekulativen Methode des Etymologisierens. Die reale Sprachbeobachtung lehrt, dass z. B. hebr. צדקה „Sieg" eigentlich die Unschuld ist, die beim Gottesurteile triumphiert, wie umgekehrt syrisch ܙܟܝܘܬܐ „Schuld" auf „Niederlage" übertragen wird. Die Schwüre des Qoran und der alten Kahine hat Pedersen in vier Zeilen gestreift, obwohl das Material sehr lehrreich ist, ich erinnere auch an die bei Ṭabari überlieferten Fragmente der Offenbarungen der s. g. falschen Propheten.

Hammer, Heinrich: Traktat vom Samaritanermessias, Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu. IV, 101 S. Bonn, Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, 1913. Bespr. von Wilhelm Erbt, Neumünster.

Der Verfasser wird es selbst wissen und fühlen, dass er die deutsche Sprache nicht beherrscht; gleichwohl hat er es unternommen, das Heft, das mir vorliegt, zu schreiben. Ihn trieb dazu die Absicht, wie er in seinem Schlusswort ausführt, seine Glaubensgenossen von dem Verdacht zu befreien, „zum Tode Jesu beigetragen zu haben." Dabei verkennt er, dass nur der Unverstand den Angehörigen einer Gemeinschaft anrechnen kann, was irgendeinmal ihre verantwortlichen Führer getan haben. Diese werden sich je und je vor dem Urteil der Geschichte zu verantworten haben, und auch ihr Handeln wird man nicht einfach nach dem Massstabe bewerten dürfen, den man an das Handeln des einzelnen legt, wenn sie für das Ganze, das sie zu vertreten hatten, ihre Entschlüsse fassen mussten. Nach dieser Richtung hin hat unsere Wertphilosophie noch nicht tief genug geforscht, noch nicht allgemeingiltige Begriffe und Urteile erarbeitet; daher fehlt dem Allgemeinbewusstsein auf diesem Gebiete noch die Sicherheit und Klarheit.

Wir besitzen über das Verfahren gegen Jesus nur die Berichte der einen Partei, die Darstellung der Evangelien; uns fehlt die Schilderung seiner Gegner und jede Nachricht von römischer Seite. Das erschwert die Untersuchung; und doch muss sie durchgeführt werden, wenn man klar sehen will. Das hat auch Hammer gefühlt. Er geht aber nur darauf ein, dass das Synhedrium wegen Tempelschändung und Lästerung nicht ein Todesurteil fällen durfte. Wie liegt nun die Sache? Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, ob man mit Hammer die Zugehörigkeit Jesu zum Judentum bestreiten und ihn für die Samaritaner in Anspruch nehmen darf. Er macht sich seinen Nachweis zu leicht, indem er einfach die Nichtübereinstimmung in den evangelischen Berichten betont; er verzichtet darauf, ihnen auf den Grund zu gehen. Und doch wird gerade diese Unstimmigkeit uns die wichtigsten Schlüsse gestatten.

Nach meiner Meinung ist es völlig verkehrt, mit Hammer und allen übrigen Auslegern überhaupt von dem Bericht über die Verhandlung des Synhedriums auszugehen. Woher sollen unsere Evangelisten eine Kunde von dem Verlauf dieser Sitzung haben, wie sie sie an den Tag legen? Im besten Falle haben die Jünger von dieser ihrer Einsicht ganz entzogenen Verhandlung gerüchtweise gehört. Petrus, der bis in den Hof des Hohenpriesters vorgedrungen sein soll, auf den man sich wohl hier und da beruft, hat doch nur von der Ferne aus die Vorgänge beobachtet, und er ist garnicht in der Stimmung gewesen, einen einwandfreien Beobachter abzugeben.

Dagegen hat sich die Verhandlung vor Pilatus nach dem klaren Zeugnis der Evangelien im vollen Lichte der Oeffentlichkeit abgespielt. Hier haben sicher Anhänger Jesu Gelegenheit gehabt, aus nächster Nähe den Vorgängen zu folgen. Anderseits aber — und das schliesst die Annahme Hammers aus, dass es sich um den Fall des Samaritanermessias gehandelt hat — hat eine Verhandlung, wie sie die Evangelien schildern, aus der Teilnehmerschaft des Passahfestes, also nicht bloss unter den Jerusalemern, sondern auch unter den zugereisten Fremden aus der Diaspora eine so zahlreiche unmittelbare und mittelbare Zeugenschaft besessen, dass man sie nicht gut als glatt erfunden zu bezeichnen wagen darf. Steht diese Verhandlung zweifellos fest, so mit ihr die Tatsache, dass Jesus als Angeklagter und die Vertreter des Judentums als Ankläger vor Pilatus traten.

Es fragt sich weiter, ob unsere Evangelien uns noch den Gegenstand der Anklage erkennen lassen. Wenn absichtliche Entstellungen in irgendwelchem Parteiinteresse der Christen vorgekommen sind, so können sie hier sehr leicht geschehen sein, zumal die Evangelien betonen, dass die Verhandlung sehr stürmisch unter der Beteiligung der Volksmenge verlaufen sei; und gerade der Gegenstand der Anklage bot, je nachdem man den Fall darstellte, die Gelegen-

Digitized by Google

heit, die Ankläger oder den Angeklagten ins Unrecht zu setzen. Ich habe nun in meinem „Jesus“ 1914 S. 92 zu zeigen versucht, dass uns die Urgestalt des Markusevangeliums über diesen Punkt nicht mehr erhalten ist. Mark. 15 berichtet: „Die Erzpriester verklagten ihn heftig .... Pilatus aber fragte ihn: Entgegnest du nichts? Sieh, was sie alles gegen dich vorbringen. Jesus aber entgegnete nichts, so dass sich Pilatus wunderte.“ Aus der Fassung der Frage des Landpflegers geht deutlich hervor, dass ursprünglich der Wortlaut der Anklage angeführt war; man hat ihn gestrichen. Der Bearbeiter des Markusevangeliums hat dafür Pilatus noch vor der Anklage an Jesus die Frage richten lassen, ob er der Judenkönig sei. Wenn wir fragen, wie er zu dieser Wendung gekommen ist, so liefert die Fortsetzung der Erzählung die Antwort: Pilatus nennt Jesus vor der Volksmenge mit ironischer Betonung des Wortes „Judenkönig“; und er fragt sie, wieder das Wort ironisch betonend: „Was soll ich mit dem Judenkönig machen?“ ὃν λέγετε dürfte Einschub sein und fehlt in verschiedenen Handschriften. Wie es bei einer Gerichtsverhandlung vor dem Landpfleger zuging, zeigt uns deutlich Akt. 24. In Gegenwart des Angeklagten trägt ein Rhetor die Anklage vor und schliesst: „So haben wir ihn festgenommen, und du magst nun selbst ihn verhören und dich über das alles vergewissern, wessen wir ihn verklagen.“ Ihm schliessen sich die Juden an und bestätigen seine Angaben. Dann gibt der Landpfleger dem Angeklagten den Wink, sich zu verteidigen. Markus hatte also ein treues Verhandlungsbild entworfen. Warum hat man ihm den Wortlaut der Anklage gestrichen? — Er muss zu Missverständnissen Anlass gegeben haben. Man wird sich erinnern, dass die unter der Führung des Jakobus stehende Urgemeinde in Jerusalem den Anschluss ans Judentum suchte und gegen die Heidenchristen durchzufechten sich mühte. Da sollte Jesus ausschliesslich wegen seines Anspruches, der Messias oder in der Ausdrucksweise des Pilatus der Judenkönig zu sein, den Tod gefunden haben. Lukas hat uns sicher in dem Berichte, dass die Erzpriester ihn beschuldigten, das Volk aufgewiegelt zu haben, den Hauptpunkt der bei Markus gestrichenen Anklage erhalten. Er brauchte ihn vor dem Heidenchristen Theophilus, dem er sein Werk widmet, nicht zu verheimlichen. Diese Anklage aber musste Pilatus zu einer ironischen Behandlung des Falles reizen, wenn er die Besorgnis der Ankläger vor einem Aufstande gegen die Römer gegen seine Erlebnisse in Judäa, wie sie Josephus schildert, hielt.

Wenn wir jetzt von diesem Tatbestande aus die Verhandlung des Hohen Rates selbst prüfen, so können wir feststellen, dass der Bericht, der ja höchstens auf Hörensagen sich gründet, allmählich tendenziös entstellt ist. Die eine Tatsache steht zunächst fest, dass ehemalige Anhänger an dem Meister Verrat geübt haben. Judas allein hat man gebrandmarkt; aber der Bericht spricht von „einigen“ Belastungszeugen. Eine andere Tatsache ergibt sich aus ihrer Aussage: die Verräter haben an der Wendung Anstoss genommen, die Jesus in Jerusalem gegen den Tempel machte und damit gegen alles, was sich für das Judentum an den Tempel knüpfte, gegen das Judentum überhaupt. Soweit ich sehe, hat kein Ausleger bisher den Sinn des formelhaften Schlagworts verstanden, Jesus werde den mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen andern nicht mit Händen gemachten aufbauen. Es bedeutet nicht, wie auch Hammer urteilt, „Tempelverachtung“ oder „Schändung des Tempels,“ sondern es ist — astralmythologische Beziehungen liegen dem Wort zwar zugrunde, aber es ist auch dem Gelehrten unmittelbar verständlich, der ihnen nicht nachzugehen gelernt hat — die unumwundene Kriegserklärung gegen die religiöse Gemeinschaft, die sich um den Tempel scharte; es verlangt von ihr, sich selbst aufzugeben, wie sie da war, sich selbst das Todesurteil zu sprechen. Nach diesem scharf zugespitzten Schlagwort konnte es nur einen Kampf auf Leben und Tod oder die widerspruchslose Kapitulation der einen vor der andern Partei geben, irgendwelche Vermittlung war unmöglich geworden. Die gewaltige Enttäuschung, die Jesus mit dieser Stellungnahme einem Teil seiner Anhänger bereitete, trieb sie ins Gegenlager.

Diese beiden den Jüngern Jesu wohl bekannten und in ihrer Tragweite von ihnen voll durchlebten Tatsachen hat Markus für die Schilderung der in ihren Vorgängen ihm unbekannten Sitzung des Synhedriums verwendet. Sein Bearbeiter, der im Sinne des Jakobus und der von ihm geleiteten Urgemeinde in Jerusalem handelte, bezeichnet die Zeugen als Lügner, lässt ihre Aussagen nicht übereinstimmen, lässt den Hohen Rat verlegen werden und den Hohenpriester schliesslich in diesem kritischen Augenblick mit einer Frage eingreifen, durch deren Beantwortung sich der Angeklagte erst schuldig macht, deren Beantwortung aber ihm zugleich die Gelegenheit gibt, sich feierlich als den Menschensohn und den Messias zu bekennen. Wellhausen hat zuerst die Ueberlieferung bei Markus angegriffen, aber den Tatbestand nicht voll erkannt, so dass er nicht Anerkennung gefunden hat; vor allem versteht auch er jenes

Digitized by Google

Schlagwort vom Tempel nicht, er sieht darin „eine Aeusserung über die Zerstörung des Tempels"; „diese Blasphemie war die legale Todesschuld" (Das Evangelium Marci S. 124).

Die Aufgabe des Geschichtsforschers besteht nun darin, sich von der Verhandlung des Synhedriums auf Grund der Tatsache, dass man Jesus vor Pilatus anklagte, ein Bild zu machen. Es ist klar, dass es sich für den Rat, der, wie Hammer zeigt, „keine Leibesdelikte mehr richten durfte", nur darum handeln konnte, festzustellen, ob Jesus und die von ihm angefachte Bewegung für so gefährlich anzusehen seien, dass seine Unschädlichmachung geboten erschien. Dazu diente das Verhör der abtrünnigen Jünger und die Befragung des Verhafteten selbst. Man wollte Eindrücke, die man, wie die Evangelien wiederholt berichten, sicher früher ausserhalb Jerusalems und eben jetzt in der heiligen Stadt selbst gewonnen hatte, nachprüfen. Wenn man das summarische Verfahren des Morgenlandes, der Parteien in den römischen Bürgerkriegen, des Mittelalters, der französischen Revolution mit diesem Vorgehen vergleicht, so wird man bei vorurteilsloser Betrachtung, die man natürlich nicht von den Evangelien erwarten darf, eine peinliche Gewissenhaftigkeit nicht bestreiten können. Erschien die Unschädlichmachung Jesu geboten, so war es Aufgabe etwa eines Ausschusses, den Fall für das römische Gericht in eine solche juristische Formulierung zu bringen, dass seine Verurteilung zu erwarten war. Man beschloss, ihn wegen Vorbereitung eines Aufruhrs anzuklagen. Dass bei dieser Verhandlung „ein Rhetor" mitwirkte, versteht sich von selbst; er hatte auch vor Pilatus die Anklage zu vertreten. So hatte sich am folgenden Tage die Volksmenge, die, wie ich nachgewiesen habe (Jesus S. 79 ff.), Jesus nur einen Tag lang in Jerusalem gesehen und gehört hatte, zwischen ihm, der nur einen Aufruhr vorbereitet haben sollte, und zwischen Barabbas, der tatsächlich an einem Aufruhr beteiligt war, zu entscheiden.

Unter welchem Gesichtspunkte musste dem Synhedrium die Angelegenheit erscheinen? Hier kann nur eine umfassende geschichtliche Betrachtung eine vorurteilslose Antwort geben. „Seit der Reform Josias gibt es", wie ich mich verschiedentlich (z. B. Handbuch zum AT 1909 S. 220) zu zeigen bemüht habe, „im Morgenlande eine religiöse Gemeinschaft, die den sozialen Gedanken zu verwirklichen bemüht ist, eine Versicherung ihrer Mitglieder auf Gegenseitigkeit zu sein". Man hatte die Gebundenheit des geistigen Lebens, wie sie das Interesse der Polis Jerusalem und ihrer Priesterschaft verlangte, mit den sozialen Forderungen der Propheten, die das Recht des Individuums verfochten, zu vereinen gewusst. Eine bewundernswerte Organisation hatte man geschaffen, der man nur das Imperium Romanum im Abendlande vergleichen kann. In der Folgezeit drängte die Entwickelung in ihr dahin, die geistige Gebundenheit wieder schärfer zu betonen; auf diese Formel lassen sich die Massnahmen des Priesterkodex und die Absicht der ihm folgenden Schriftgelehrsamkeit bringen. Wie es bei einer durch ein Kompromiss entstandenen Ordnung natürlich ist, offenbaren sich in ihrem Kreise die entgegengesetzten Strebungen, die man zusammenzuschliessen versucht hat, immer wieder als zentrifugale Kräfte, um so mehr, wenn der einen Richtung die Leitung übertragen und die Zeitströmung ihr nicht günstig ist. So war es aber im Judentum zu Anfang unserer Zeitrechnung. Im Gegensatze zu der aufblühenden Schriftgelehrsamkeit umbrandete der Hellenismus, der mit neuen Formeln, wie sie sich aus der Verschmelzung abend- und morgenländischer Kultur ergaben, das Recht des Individuums forderte, Palästina. Seine Forderungen erschienen in der Gestalt religiöser, sittlicher und sozialer Probleme: Sündenvergebung, Aufklärung, Erlösung, Menschenwert usw. Wortführer, die in diesen bewegten Tagen in Palästina auftraten, konnten entweder an die alten Propheten anknüpfen oder aber sich den fremden Gedanken, die von aussen her Einfluss verlangten, erschliessen. Mit jenen, die sich auf dem gemeinsamen Boden bewegten, war den verantwortlichen Leitern in Jerusalem eine Verständigung möglich, die Extremsten konnte man wenigstens dulden. Zu ihnen hat Johannes der Täufer gehört. Dagegen Jesus bedeutete, wie die Entwickelung des Christentums offenkundig gemacht hat, eine Gefahr für die ganze Organisation; hätte man ihn gewähren lassen, so wäre man von dem Boden jenes Kompromisses aus Vätertagen abgetreten auf einen unbekannten Grund, der eine völlige Neuorientierung, einen Neubau verlangte; es war nur die Vernichtung des liebgewordenen alten Wohnhauses klar, ungewiss und nicht zu übersehen, was ihr folgen musste: „Ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen nicht mit Händen gemachten aufbauen" — „Niemand setzt einen neugewalkten Lappen auf ein altes Kleid" — „Niemand legt neuen Wein in alte Schläuche; oder aber der Wein zerreisst die Schläuche, und es geht der Wein zugrunde und die Schläuche". Das waren klare, nicht misszuverstehende Losungen. Das Synhedrium sah die Lebensfrage der von ihm vertretenen Organisation aufgeworfen. Dass die Führer des Judentums damals

Digitized by Google

den Ernst der Lage erkannt haben, wird jeder zugestehen müssen, ob sie dagegen die richtige Entscheidung in dieser folgenschweren Stunde gefunden, wird der Christ zu verneinen, der Jude zu bejahen entschlossen sein. Jene Männer handelten — so wird die uninteressierte Wissenschaft urteilen — nicht für sich, sondern für die Gemeinschaft, deren Schicksal ihrer Hand anvertraut war.

Mit der vorstehenden Ausführung glaube ich Hammers Beweise für die Identität Jesu mit dem Samaritanermessias des Josephus den Boden entzogen zu haben. Hammer schreibt: „Da die Samaritaner nicht an einen Messias glaubten, beschloss Jesus, sich mit seinen politischen Bestrebungen an die Juden zu wenden. Er begab sich zu diesem Zwecke, vielleicht gar mehrmals, nach Jerusalem und vollbrachte hier mehrere Heilungen und andere Wunder". Wäre dem so, so hätten die leitenden Männer in Jerusalem bei dem Charakter der Forderungen Jesu, wie ich ihn oben entwickelt habe, einfach unverantwortlich gehandelt, wenn sie nicht Stellung genommen hätten, sie hätten ihr Amt als eine geschäftslose Pfründe betrachtet. Das Gefühl, dass „dieser Genius" innerlich nicht zum Judentum gehört, hat Hammer nicht betrogen: „Jesus ist nicht allein aus dem Judentum heraus zu verstehen" (Jesus S. 180), er gehört mit hinein in den grossen Zusammenhang des Hellenismus. Muss ich also Hammers Ausführungen bestreiten, so wird man ihm doch dafür dankbar sein, dass er auf das Verhältnis Jesu zu den Samaritanern kräftig aufmerksam gemacht hat. Ich glaube, dass eine weitere Prüfung dieses Verhältnisses uns manchen Aufschlus gerade über die Zusammenhänge gewähren wird, in die wir ihn hineinzustellen haben, um „den Genius", das Schöpferische seiner Persönlichkeit zu begreifen.

Uebrigens, wenn sich die Christen Nazoräer (Akt. 24, 5), nôṣerîm nannten, so lag nicht nur Bezugnahme auf Nazaret und neṣer vor, sondern auch auf naṣar wachen: *οἱ γρηγοροῦντες* Mark. 13, 33 ff.

Al-Kuschairî's Darstellung des Ṣûfîtums mit Uebersetzungsbeilage und Indices v. Rich. Hartmann. (Türkische Bibliothek, 18. Bd.). XV, 229 S. m. 1 Taf. 8°. M. 8 —. Berlin, Mayer u. Müller, 1914. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Abu'l Qāsim ʿAbd-el-Karîm al-Qušairî, der seine Ausbildung in Nisabur erhielt und in Bagdad a. H. 465 (= a. D. 1074) gestorben ist, war nicht nur Ṣûfî, religiöser Mystiker, sondern auch gläubiger Theologe der ascharitischen Richtung. Das Sufitum, welches er befürwortete, ist daher nicht das extreme, sondern lässt alles beiseite, was nicht mit der kirchlichen Dogmatik zu vereinigen ist. Zumal sein Hauptwerk, die Risāle (Sendschreiben), hat die ausgesprochene Tendenz, nachzuweisen, dass die angesehensten Autoritäten des Sufismus sich im völligen Einklang mit der Kirchenlehre befinden. Dieses gemässigte, regulierte Sufitum darzustellen schien dem Verfasser des vorliegenden Buches besonders wichtig, weil es für die Entwickelung der geistigen Strömungen im arabisch sprechenden Islam von grösserer Bedeutung sei als die extremen Sonderschulen. Das ist wohl richtig, wenn man an die Entwickelung des offiziellen Islam denkt, aber nur halb wahr hinsichtlich der im arabischen Islam auftretenden sufischen Orden. Vollends in Persien und der Türkei, dem klässischen Boden der Mystik, sind gerade die extravaganten Richtungen zum Siege gekommen, Richtungen, die sich den fundamentalsten Glaubenswahrheiten der islamischen Dogmatik gleichgültig oder ablehnend gegenüberstellten. Sehr zu billigen ist es, dass der Verfasser sich nicht mit einer Uebersetzung der Risāle begnügt, sondern auf Grund ihres Materiales eine eigene, nach modernen Gesichtspunkten geordnete Darstellung gegeben hat. Er behandelt zuerst die religiössittlichen Grundgedanken, dann die Theorie, Methode (ṭarîqa) und die enthusiastische Seite des Sufismus. Anhangsweise folgt die wörtliche Uebersetzung eines Kapitels der Risāle. Ausführliche Namen- und Sachverzeichnisse erleichtern die Benutzung. Die Darstellung Hartmanns macht den Eindruck grosser Genauigkeit und Zuverlässigkeit. Leider war mir die arabische Ausgabe der Risāle nicht zugänglich, so dass ich nichts nachprüfen konnte. Die Uebersetzung „entwerden" für arabisch فنى, die Hartmann der Sprache der alten deutschen Mystiker entlehnt hat, (S. 51 und oft durch das ganze Buch hin) halte ich nicht für glücklich. In einem sehr lesenswerten Vorwort rechtfertigt Georg Jacob, der verdiente Herausgeber der türkischen Bibliothek, die Aufnahme der Arbeit Hartmanns in diese Sammlung und zwar durch den Hinweis, dass die islamische Mystik auf persich-türkischem Boden ihre reichsten Blüten getrieben hat. Besonders wertvoll ist der zweite Teil des Vorwortes, in dem Jacob die unvergleichliche Bedeutung der sufischen Poesie als Quelle für die Kenntnis der Mystik auseinandersetzt. Beträchtliche Teile dieser Dichtungen gehören überhaupt zu den Perlen der Weltliteratur und üben durch die Zartheit und Innigkeit ihrer Gedanken noch heute einen berückenden Zauber aus.

Digitized by Google

Delitzsch, Friedrich: Die Welt des Islam. 191 S. m. 8 Tafeln. kl. 8°. M. 1 —. Berlin, Ullstein & Co. 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Die vorliegende kleine Schrift kommt einem wirklichen Zeitbedürfnis entgegen, indem sie dem weiteren Kreis der Gebildeten die so wenig gekannte Welt des Islam erschliesst. Diese Welt ist durch den Krieg in den Mittelpunkt des Interesses getreten, doch es fehlte an einer gemeinverständlichen Darstellung der religiösen und kulturellen Eigenart der 300 Millionen, die der Dschihad auf die Seite Deutschlands gerufen hat. Der Verfasser ist zur Lösung dieser Aufgabe besonders berufen, da er den Orient aus eigener persönlicher Anschauung kennt und ausserdem noch die nicht zu unterschätzende Gabe besitzt, fesselnd zu schreiben. So zeichnet er in neun Kapiteln ein anschauliches Bild von den verschiedenen Seiten der muslimischen Welt, die er dem abendländischen Leser menschlich näher zu bringen sucht. Der Fachmann wird ja an der einen und anderen Stelle nicht zustimmen[1], doch im Ganzen ist das auch äusserlich schön ausgestattete und mit Illustrationen geschmückte Büchlein durchaus zweckentsprechend, so dass man ihm nur weite Verbreitung wünschen kann. S. 86 ist *ṣalāt* für *ṣalāh* zu lesen.

Personalien.

Mark Lidzbarski ist nach Göttingen berufen worden.

Friedrich Schulthess in Strassburg ist nach Basel berufen worden.

An der Universität Innsbruck ist ein Ordinariat für semitische Sprachen errichtet und Dr. August Haffner, bisher E. O. dort, übertragen worden.

Josef Halévy ist 90 Jahre alt in Paris gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1916:

10. u. 11. J. Warneck, Der Kampf mit dem Heidentum im Alten Bunde.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen.

38, 3 Erwerbungen der Aeg. Abt.: Fayencekachel 20 × 20 cm gross, mit dem Horusauge, römische Zeit; Opfertafel aus Kalkstein; Teich mit Fischen und Krokodilen, von einem Mäandermuster umgeben, dessen Rinnen in löwenköpfigen Abläufen münden, gleichfalls römische Zeit; beides Geschenke des Frh. v. Oppenheim.

Erwerbungen der Vorgeschichtl. Abt.: Tongefässe und kleinere Beigaben aus Steingräbern Nordafrikas (Expedition Leo Frobenius), reich verzierter Goldrahmen eines Medaillons und goldener Doppelknopf aus Südrussland.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1916:

48. *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (E. Gerland).

49. *Paul M. Meyer, Griechische Texte aus Aegypten. I. Papyri des neutest. Sem. der Univ. Berlin. II. Ostraka der Sammlung Deissmann (Matthias Gelzer).

50. *W. Weber, Aegyptisch-griechische Götter im Hellenismus (Wolf Aly).

51. *S. Eitrem, Ein Sklavenkauf aus der Zeit des Antoninus Pius (Matthias Gelzer, der auch auf die Lösung der noch unbeantworteten Schwierigkeiten durch Fr. Preisigke S. B. Heidelb. Ak. d. W. phil.-hist. Kl. 1916 3. Abh. hinweist).

Deutsche Literaturzeitung. 1916:

47. H. Gressmann, Das Johannesbuch der Mandäer. — *H. Zimmern, Ištar und Šaltu, ein altakkadisches Lied (O. Schroeder). — *F. Blass, Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. v. A. Debrunner (L. Radermacher). — *K. Woermann, Geschichte der Kunst. 2. Aufl. 1. Bd.: Urzeit, Aegypten, Westasien, Mittelmeer (R. Hamann).

48. *Aus der Werkstatt des Hörsaals. Papyrusstudien und andere Beiträge, dem Innsbrucker Philologenklub usw. gewidmet (C. Wessely).

49. *W. Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten (J. Meinhold). — *Clemens Baeumker, Alfarabi, Ueber den Ursprung der Wissenschaften (J. Goldziher). — *Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische; *derselbe, Türkisches Hilfsbuch; *J. Németh, Türkische Grammatik; *derselbe, Türkisches Lesebuch; *M. Horten, Einführung in die türkische Sprache und Schrift; *Hans Stumme, Türkische Lesestoffe; *Ahmed Muhieddin, Türkische Schönschreibhefte; *Franz C. Endres, Die Türkei; *derselbe, Nargileh (Karl Philipp).

50. *H. Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat (K. J. Neumann).

51. *Alfred Rahlfs, Zur Setzung der Lesemütter im Alten Testament (Karl Holzhey). — *N. Jorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV• siècle (E. Gerland).

Glotta. 1916:

VIII. Bd. 1. u. 2. H. Georg Sigwart, Zur etruskischen Sprache (Vergleich des Etruskischen mit dem Sumerischen, aus dem Entlehnungen des Ersteren stammen sollen.)

Internationale Wochenschrift 1916:

1. Nov. *C. H. Becker, Das türkische Bildungsproblem (B. Laquer).

Literarisches Zentralblatt 1916:

41. *F. C. Endres, Türkische Frauen (Brockelmann). — *G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome X: La Grèce archaique.

44. *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. 3. Aufl. (J. Herrmann).

45. *P. R. Krause, Die Türkei (C. Brockelmann).

48. *Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie. I (Leipoldt). — *Hans Rohde, Deutschland in Vorderasien (Brockelmann). — *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Fiebig). — *M. J. bin Gorion, Der Born Judas. — *Jean Capart, Les origines de la civilisation égyptienne; *H. R. Hall, catalogue of égyptian scarabs 1: Royal scarabs (Günther Roeder).

49. *Das Werden des Gottesglaubens (J. Hermann). — *Samuel Krauss, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte (E. Gerland). — *Gustav Roloff, Die Orientpolitik Napoleons I (L. Bergsträsser). — *Wilhelm Weil, Türkisches Lehrbuch (Brockelmann). — *Wilhelm Heinrich Roscher, Neue Omphalosstudien (E. Drerup).

[1] So bedürfen die Ausführungen über die Ehescheidung im Judentum und im Islam (S. 104—105) insofern der Berichtigung, als zur Zeit Muhammeds das Judentum schon viele Jahrhunderte über das alttestamentliche Recht in dieser Frage hinausgeschritten war. Die vermögensrechtliche Sicherstellung der Frau für den Fall der Scheidung war nicht erst eine durch den Islam bewirkte Milderung, sondern liegt schon in der Institution der *Ketûbâ* vor, die bereits Tobit 7, 13 erwähnt ist, und deren einzelne Bestimmungen in dem Mischnatraktat *Ketûbôth* kodifiziert sind. Vgl. L. Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief I. Teil (34. Bericht der Landesrabbinerschule) Budapest 1911.

Digitized by Google

51. 52. *J. N. Epstein, Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (S. Krauss). — *Albert Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan (Joh. Hertel).

Mitt. des Inst. für Oesterr. Geschichtsf. 1915: IX. Ergänzungsband, 3. H. Alfred H. Loebl, Das Reitergefecht bei Sissek vom 22. Juni 1593. Eine aktenkritische Untersuchung.

Oriens Christianus. 1916:
N. S. 6. B. 1. H. Arthur Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende. — Georg Graf, Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular. — Anton Baumstark, Ausserkanonische Evangeliensplitter auf einem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal? — Felix Haase, Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Mahrê. — Egon Wellesz, Die Kirchenmusik im byzantinischen Reiche. — G. Graf, Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Forts.). — A. Allgeier, Cod. syr. Philipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke. — A. Baumstark, Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium. — *Festschrift Friedrich Carl Andreas dargebracht; *Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker 2. Aufl. (A. Baumstark). — *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (J. Sauer). — *Bulletin de la société bulgare IV (A. Baumstark).

Petermanns Mitteilungen 1916:
November. Arved Schultz, Afghanistan. Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. (Schluss). — *J. Euting, Tagebuch einer Reise in Innerarabien. 2. Teil hrsg. v. Enno Littmann (A. Jahn). — *H. Klein, Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen (J. v. Hann). — *S. J. Lammens, Le berceau de l'Islam (A. Musil). — *E. Sachau, die Chronik von Arbela (R. Frhr. v. Lichtenberg). — *C. G. Seligmann, Some aspect of the Hamitic problem (G. Fritsch). — *E. A. Ardanny, Marruecos región S. O. al Sur del rio Tensift (P. Schnell). — *L. R. v. Sawicki, Der Einfluss des geographischen milieus auf der rassiale und kulturelle Entwicklung Abessiniens; *M. Rava, Al lago Tsana (C. Rathjens).
Dezember. H. Beuck, Der Urmiasee in Persien (mit Karte).

Theologisches Literaturblatt. 1916:
24. *Th. Zahn, Die Herausgabe der Apostelgeschichte (Leipoldt). — *H. Neulert, Christentum und Kirche in Russland und im Orient (N. Bonwetsch).
25. *Wilhelm Bousset, Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge, 8. Heft) (Leipoldt).
26. *Herm. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Heinrich Laible).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
23. *Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (H. Hackmann). — *C. Fries, Jâtakam-Studien (H. Oldenberg). — *Sigmund Mowinkel, Statholderen Nehemia (Fr. Buhl). — *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. 3. Aufl. (W. Nowack).
24. *E. Washburn Hopkins, Epic mythology (H. Oldenberg). — *Eduard König, Geschichte der alttestamentlichen Religion (W. Nowack). — *Ed. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (Oscar Holtzmann).
25/26. *Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 3. Aufl. (W. Staerk).

Theologische Quartalschrift. 1916:
98. J. 3. H. Paul Riessler, Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten. — Andreas Eberharter, Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Forschung (Gn 4,8—16). (Schluss). — *Eduard König, Die Geschichtsschreibung im alten Testament; *Nivard Schlögl, Das Buch Jjjob (Riessler).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1916:
44. *R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (M. Dibelius).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1916,
5. Mitteilungen: Die Landschaften Dscholof und Ferlo in Senegambien, (nach J. Adam, in Ann. d. Géogr. 1915 S. 420 f.) — *F. Stuhlmann, Die Mazigk-Völker (G. Kampffmeyer).
6. Aurel Steins neue Expedition in Zentralasien (Bericht von A. Herrmann).
8. *Albert Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebiets (E. Oberhummer). — *Barclay Raunkiaer, Gennem Wahhabiterners Land paa Kamelryg (Walther Schmidt).

Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung. 1916:
47. Bd. 3. 4. H. H. Diels Etymologica. — Herbert Petersson, Beiträge zur armenischen Wortkunde. — Chr. Bartholomae, Zu KZ XLVII 169 über altpers. amuθah.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Hermann L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 1.50.

Berichte des Forschungsinstituts für Osten und Orient in Wien. Folge 2. Sept.-Nov. 1916.

Konrad Weichberger, Die Planeten-Quadrille. H. W. Hauschild, Bremen 1917.

Flugschriften der Auskunftsstelle für Deutsch-türkische Wirtschaftsfragen. Gustav Kiepenheuer Verlag, Weimar, 1916. 1. Heft, die deutsch-türkischen Wirtschaftsbeziehungen. 2. H. Türkisches Zollhandbuch. M. 1 —. 1917. 3. H. Türkische Wirtschaftsgesetze. M. 1 —. 1917.

Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient. 1. Jahrgang. 1916. Heft 1—4. M. 15 —. (Einzelhefte M. 4.50.) Gustav Kiepenheuer Verlag, Weimar.

*Leon Schulman, Zur türkischen Agrarfrage. Palästina und die Fellachenwirtschaft. Gustav Kiepenheuer, Weimar, 1916.

*Walter Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wochenschrift 32). Alfred Töpelmann, Giessen, 1917. M. 5 —.

*D. Cassel, Hebräisch-deutsches Wörterbuch. 9. Aufl. Breslau, 1916, Heinrich Handels Verlag. M. 4 —, geb. M. 4,80.

Die Welt des Islam. Bd. I, Walther Philipp Schultz, Länder und Menschen von Marokko bis Persien. 1917, München, Roland-Verlag. M. 2,80.

*Else Marquardsen, Das Wesen der Osmanen. Roland-Verlag, München, 1916. M. 1.20.

F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (aus Natur und Geisterwelt 565). B. G. Teubner, Leipzig, 1916. M. 1.20, geb. M. 1,50.

*Otto Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im Alten Testament (Beiträge zur Wiss. v. Alten Testament, hrsg. v. Kittel 22). Leipzig, J. C Hinrichs'sche B., 1917. M. 6,50..

*Ernst F. Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft. Erster Teil (Leipziger Semitistische Studien VII 1/2). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 7 —.

The Museum Journal. Philadelphia VII 5.

Hans Bloesch, Tunis. Bern, A. Franke, 1916. M. 3 —.

Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Auflage. 4. Teil. Bibliographischer Wegweiser. Berlin, Mayer & Müller, 1917. M. 3.80.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Golz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 4 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **April 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 97—114

Brandenburg, E.: Paphlagonia 97
Hüsing, G.: Kaspisches: Sumalija 106
Krauss, S.: Eine Scene in Damaskus 110
Schroeder, Otto: Zu Berliner Amarnatexten 105
Zimmern, H.: Zu einigen Beschwörungsformeln 102

Besprechungen . . . Sp. 114—124

Beth, K.: Religion und Magie bei den Kulturvölkern (M. Pancritius) 121
Böhl, Franz: Kanaanäer und Hebräer (Wilh. Erbt) 117
Meinhold, Hans: Geschichte des jüdischen Volkes (Max Löhr) 119
Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen (Fr. Schwally) . 120
Woermann, Karl: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker (W. Wreszinski) 114

Mitteilungen 124
Aus gelehrten Gesellschaften . 125
Personalien 125
Zeitschriftenschau . . . 125—128
Zur Besprechung eingelaufen . 128

Paphlagonia.

Zur Erinnerung an Richard Leonhard.

Von E. Brandenburg, z. Zt. München.

Die Juninummer der OLZ vorigen Jahres brachte die Todesnachricht Leonhards. Man kann ihn mit vollem Recht den Spezialforscher und -Kenner Paphlagoniens nennen. Aber nicht nur die neuen Funde L's., sondern auch besonders die grosszügige Art in der er diese in den allgemeinen Rahmen der Archäologie und Ethnologie einfügte, begründen seinen Verdienst. Er fand neue Thesen für die griechische, klassische Baukunst, die manche alten Vorurteile umstiessen, und die sich, wenn auch von allzu konservativer Seite angefochten, heute doch Bahn gebrochen haben.

Meine eigenen Beziehungen zu dem leider zu früh Verstorbenen, waren besonderer Art: Ohne gegenseitig viel von den (auch zeitlich nebeneinanderher gehenden) Arbeiten des Andern zu wissen, waren wir beide für zwei verschiedene Abschnitte desselben Kulturbezirks zu den gleichen Resultaten gekommen, was uns natürlich als Beweis für deren Richtigkeit freute und wissenschaftlich enger verband. Ich besinne mich noch genau, als er vor ca. 12 Jahren zum ersten Male meine Aufnahmen, Photos, Notizen usw., wovon man ja immer vielmehr liegen hat, als man publizieren kann, sah, und ich bald darauf gelegentlich eines Aufenthaltes in Breslau die seinen kennen lernte, es gegenseitig gar keiner Erklärungen bedurfte, sondern es immer nur hiess: „Das kommt in Paphlagonien, resp. in Phrygien da und da genau so vor". Kleine Differenzen unserer Ansichten über einige Funde hoffe ich noch weiter unten ausgleichen zu können.

Durch das Hin und Her des Krieges, meinen grade in die Zeit des Erscheinens von „Paphlagonia"[1] fallenden Aufenthalt in Polen, bin ich jetzt erst dazu gekommen, dieses, leider letzte Werk Leonhards durchzuarbeiten. Da ich nun selber an der Entstehung von „Paphlagonia", ein klein wenig beteiligt bin, indem ich Leonhard immer wieder zuredete, seine vielen Aufzeichnungen und Ergebnisse in ausführlicherer und umfangreicherer Form zu publizieren, als dass in den kleinen bis dato erschienenen „vorläufigen Mitteilungen" der Fall gewesen war, möchte ich deshalb jetzt noch einige Bemerkungen dazu machen. Die Würdigung des geologischen Teiles (cap. 1 bis 4) und des ethnographischen usw. (cap. 11 — Schluss) gehört nicht in die Sphäre der OLZ und muss den diesbezüglichen Fachleuten überlassen werden.

Zu den Tumuli (p. 224 b) ist zu bemerken, dass, wenn Leonhard dieselben im ersten Viertel des ersten Jahrtausends ansetzt, ich das eigentlich doch für zu spät halte, weil die Funde, besonders aus denen von Angora, dagegen sprechen.

[1] [Vgl. die Besprechung R. Hartmanns OLZ 1915 Sp. 344 ff. D. R.]

Digitized by Google

Was Leonhard im Allgemeinen über Höhlen (p. 232 ff.) sagt, ist durchaus richtig. In Bezug auf den Ursprung weichen unsere Meinungen von einander ab: Leonhard meint, das vorwiegend der Holzbau für die Höhlen vorbildlich gewesen sei; ich nehme aus technischen Gründen das Gegenteil an. Für seine Gräber können wohl Holzbauten das Vorbild geliefert haben, nicht aber für das primitive Stadium des Höhlenbaues im Allgemeinen. Wir können beide recht haben, denn zwischen Holz- und Höhlenbau sind Wechselwirkungen vorhanden gewesen und seine, dem Ende der Entwicklung angehörigen Gräber sind nach Holzbauten gemacht. Grössere Holzbauten aber mit Steinwerkzeugen anzufertigen war sehr viel mühsamer, als dieselben einfach aus dem Gestein auszuhöhlen, das in jenen Gegenden (besonders der Sandstein) so ausserordentlich weich ist, dass er sich unter der verhärteten Oberfläche oft schon mit einem Holzstück abkratzen lässt. Diese so viel bequemere Technik lässt dort also doch wohl auf eine Priorität des Holzbaues schliessen.

Altäre hat Leonhard nur in einem Exemplar gefunden (Tafel 17), ich sehr viele. Sie sind oft nicht leicht zu erkennen, speziell bei auffallendem Sonnenlicht ohne Schatten, daher ist es nicht unmöglich, dass sich auch noch weitere in den von Leonhard bereisten Gegenden finden können. Wegen der „Riesentreppen", bin ich Leonhards Meinung, nämlich dass sie wahrscheinlich zum Kult dienten[1]. Es wäre bei ihnen auch in Erwähnung zu ziehen, ob sie vielleicht „verwilderte" Formen der zikkurats sind. Doch ist das natürlich nur eine vage Vermutung.

Ich bedauere lebhaft, dass ich in den letzten Jahren vor seinem Tode infolge meiner Reisen und des dauernden Aufenthaltes im Auslande, Leonhard nicht mehr gesehen habe, und wir nur noch schriftlich in Verbindung standen. Manches hätte durch mündliche Aussprache besser erledigt werden können. Auch war ihm meine „Felsarchitektur", (Mitlg. d. V. As. Ges. 19, 2; 1915) die wegen des Krieges verzögert erschien, vor Abschluss seines Werkes nicht bekannt. Sonst hätten wir uns auch über die Frage seiner Felsentunnel einigen können. Wir haben dabei insofern beide einen Fehler begangen, als wir unsere Ansicht zu absolut und allgemein ausgesprochen haben. Alle Tunnel unter einem Gesichtspunkte zu behandeln, ist falsch.

Um zu einigermassen sicheren Resultaten zu kommen muss man jeden Einzelfall untersuchen, und zwar nach möglichster Säuberung des Tunnels, denn jeder Bauer und Hirt scheint es für seine Pflicht zu halten Steine in den Tunnel hinabkollern zu lassen, um sich an dem dumpfen Gepolter derselben kindlich zu freuen. Dadurch ist das untere Ende der Anlage verschüttet und öfters auch sind die Stufen schwer beschädigt. Bei dem so gereinigten und der Untersuchung zugänglichen Tunnel, denn ohne diese notwendigen Vorbereitungen wird alles mehr oder minder Hypothese bleiben, werden wir dann wohl 3 Arten der Beschaffenheit feststellen können, nach denen sie dann auch zu klassifizieren sein werden:

1. Der Tunnel endet unten blind, d. h. er mündet in keinen grösseren Raum und seine Hinterwand ist auch glatt bearbeitet, so dass ein Aufhören der Arbeit nicht etwa durch widrige Einflüsse, sondern absichtlich stattfand. Das scheint bei den von Leonhard untersuchten Tunnels der Fall zu sein und wir können dann wohl mit ihm annehmen, dass er kultischen Zwecken diente.

2. Ist er nicht allzu lang und endet er in einem grösseren Raum (Cysterne) in dem sich tatsächlich dauernd Wasser befindet, wie das bei einigen der Belckschen Tunnel zu sein scheint, so handelt es sich tatsächlich nur um Zugänge zu Cysternen. Ihre Breite liesse sich dadurch erklären, dass jemand, der zwei Gefässe an einer Stange trägt, die auf den Schultern ruht, ziemlich viel Raum braucht. Es wäre bei dieser Untersuchung insbesondre darauf zu achten, ob sich am Tunneleingang Tropfrinnen zum Auffangen und Hineinleiten des Wassers vorfinden, wie ich in meiner „Felsarchitektur" p. 17 beschrieben habe.

3. Die Tunnels führen von Kalehs herab ins Freie. (cf. Felsarchitektur p. 77 die schematische Skizze). Leonhard sagt, dass ihm das nur in einem Fall bekannt sei, bei dem Tunnel von Uplitziche. Ich sah es bei der kleinen Kaleh am „See" von Arslankaja, bei der Kaleh gegenüber von Arslantasch und drittens bei der Kaleh von Funduk. Ferner wurde mir dasselbe versichert von dem Tunnel der Assarkaleh, was ich selber nicht nachprüfen konnte, da er angeblich neuerdings durch heftigen Regen wieder zugeschwemmt war. (Felsarchitektur lz. sind die Zahlen z. T. verwechselt worden). In diesem Fall sind die Tunnels gewissermassen Poternen, Ausfallstore, wie wir sie gemauert auch bei der Kaleh von Bogaskeuj finden.

So wäre endlich auch in diese Frage Ordnung gebracht. Zu überlegen wäre noch, ob zwischen den Tunnels zu rein praktischen und

[1] Vgl. dazu auch die umseitig angeführte Bespr. in OLZ 1915, Sp. 346.

Digitized by Google

denen zu kultischen Zwecken Zusammenhänge bestehen. Ich setze die Kalehs um c. 2000, event. früher an, Leonhard seine Tunnel sehr viel später. Es könnte sein, dass als die Kalehs und Ausfallstunnel nicht mehr benutzt wurden, sich um diese dunklen und geheimnisvollen Löcher Sagen bildeten, die dann die Veranlassung zu dem sich später entwickelnden Kult, wie ihn Leonhard schildert, waren. Doch ist das natürlich nur eine Vermutung.

Zum Kapitel 6, den Felsgräbern, brauche ich nichts hinzuzufügen. Für jede sich hiermit oder mit einem verwandten Stoff befassende Arbeit, werden Leonhards Ausführungen in Zukunft grundlegend sein. Die Uebereinstimmung mit gewissen Fassaden in Phrygien, ganz abgesehen von sonstigen Funden, ist derart, dass man eigentlich die ganze Materie zusammen behandeln müsste. Ich stimme Leonhard zu, dass das Gebiet von den phrygischen Fassaden im Westen bis zu denen vom Zagros im Osten als kulturelle Einheit aufzufassen ist. Da wir nun als Urheber der paphlagonischen Fassaden einen Stamm annehmen müssen, der zur hettitischen Schicht gehörte, so ist das Vorkommen solcher bis in die Nähe von Susa ein wertvoller Hinweis dafür, dass dort einst möglicherweise Hettiter gesessen haben, (ev. in Verbindung mit Mitani?) worüber die Geschichte vorläufig noch schweigt. Nur einen Umstand hat Leonhard wie auch die andern Forscher bei diesen Gräbern nicht beachtet. Man hat sie zeitlich nur nach stilkritischen Merkmalen bestimmt. Es ist aber möglich, dass vielleicht bei einigen die Anlage an und für sich ursprünglich älter ist, wie ich es aus gewissen Gründen z. B. für Gerdekkaja im Doganludere vermute; sie waren dann ursprünglich sehr viel einfacher und plumper. Das entsprach nicht mehr dem Geschmack der Fürsten, die sie zu ihrer letzten Ruhestätte bestimmten und dann wohl feiner überarbeiten liessen. Z. B. das primitive Grab von Soganlysu (Tafel 21) ist ein derartiges. Ueberhaupt wird man die Gräber wohl zuerst so hergestellt haben und dann erst an die künstlerischen Details gegangen sein. Ich behaupte natürlich nicht, dass das alles bei jedem Grab der Fall gewesen ist, sondern möchte nur für spätere Untersuchungen die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken.

Es folgt dann Leonhards Theorie der Abstammung des Antentempels vom Pontischen Haus. Er sagt, dass bis 1906 dieselbe nicht widerlegt und daher wohl von der offiziellen Archäologie angenommen sei. Er kann mit Genugtuung von sich sagen (p. 283) und es entspricht der Wahrheit, dass er diese Fragen erheblich gefördert hat. Ich werde in einer Arbeit mit der ich jetzt gerade beschäftigt bin, noch darauf zurückzukommen.

Wir können also zusammenfassen: Auf dem archäologischen Gebiete ist es das grosse Verdienst Leonhards ausser neuen Funden die paphlagonischen Fassaden, dem modernen wissenschaftlichen Standpunkt entsprechend und losgelöst von dem antiquierten Einfluss der klassischen Schule, festgelegt, untersucht und eingereiht zu haben, wie ich es mit dem phrygischen getan habe, und es dringend für die lykischen und auch die von Aiasin zu wünschen wäre. Benndorf und Perrot-Chipiez sind veraltet. Ferner hat er neues Material für unsere noch mangelhafte Kenntnis der kleinasiatischen Kulte gefunden und endlich, ebenfalls frei von gewissen Schulmeinungen, die Frage nach dem Ursprung des griechischen Tempels auf die richtige Bahn gebracht und dadurch zu ihrer Lösung ein gutes Teil beigetragen.

Ehre seinem Angedenken!

Zu einigen Beschwörungsformeln.

Von H. Zimmern.

Unter obigem Titel hat Ebeling in OLZ 1917 Nr. 2 Sp. 48 f. für die schwierigen Schlusszeilen der beiden einst von Messerschmidt, OLZ 1901, 173 ff. der Vergessenheit entrissenen Beschwörungen bei Frank, Babyl. Beschwörungsreliefs S. 88 f. nach dem gleichlautenden Texte KTAR Nr. 76 Vs. 1 ff. in der Hauptsache erst die richtige Lesung und Erklärung gegeben.

Im einzelnen ist jedoch zu bemerken, dass statt *an-da-ḫas* (Lajardscher Text: *an-dà-ḫas*), wie Ebeling liest, wohl sicher vielmehr *an-da-qut* zu lesen ist. Denn von *niḫêsu*, an das Ebeling zu denken scheint, würde schwerlich eine Form *andaḫas* gebildet werden, da die Verba primae *n* gerade im Ifteal ja durchgängig das *n* assimilieren, wie denn auch speziell von *niḫêsu* nur Formen wie *itteḫ(i)su* belegt sind. Andererseits ist bei den Verben primae *m* der Uebergang von *mt* des Ifteal in *nd*[1] in der Schreibung ja recht beliebt und für die wirkliche Aussprache wohl überhaupt durchweg anzunehmen. Daher

[1] Entsprechend wie bei Femininformen von Stämmen mit schliessendem *m*, wie *šalandu* (שְׁלַדָּא) für *šalamtu*; *šindu* „Mal, Marke," speziell „Sklavenmarke, Viehmarke", aus *šimtu*. Von einer zwischen *šimtu* und *šindu* liegenden Form *šintu* stammt übrigens gewiss als Lehnwort das auch bereits von Peiser, OLZ 1907, 627 und Ungnad OLZ 1908 Beih. 23a Anm. 1 herangezogene שנית und שניתת vom Anbringen der Sklavenmarke in Elephantine-Papyrus K 4, sowie jüd.-aram. Pl. שנתות „Zeichen, Kerben". Für dieses denominative שנת des Aramäischen ist beachtenswert, dass auch bereits das Babylonische selbst ein von *šindu* denominiertes partizipiales *mušinditu* aufweist (s. Meissner, Suppl. s. v. *šindu*).

Digitized by Google

ist die Form also entweder *an-da-qut*, oder *an-da-šil*, oder *an-da-ḫaṣ* zu lesen und von *maqâlu*, *mašâlu* oder *maḫâṣu* abzuleiten. Das Wahrscheinlichste ist aber dem Zusammenhange nach doch *andaqut*, also: „ in den Schutz der Götter usw. stürze[1] ich d. h. flüchte ich". — In der vorletzten Z. 8 des Lajardschen Reliefs ist sicher nicht mit Ebeling *ilâni-ja* zu lesen, da ja hinter dem anscheinenden *Mu* noch das Pluralzeichen *Meš* steht. Vielmehr wird das *Mu* Lajards aus *En* verlesen sein, also *ilâni bêlê* vorliegen, möglicherweise noch mit *[-ja]* oder *[-ni]* dahinter, das noch auf der an dieser Stelle beschädigten Bildseite des Reliefs gestanden haben könnte. In dem Sayceschen Texte in B&OR III 18 wird daher, soweit auf diese in gewohnt liederlicher Weise[2] angefertigte Textveröffentlichung überhaupt einiger Verlass ist, die entsprechende Gruppe *En. Me* ebenfalls als *bêlê* zu fassen sein. Und ebenso wird an der entsprechenden Stelle des Assurtextes einfach *bêli-[ja]* zu ergänzen sein.

Wie für den Schluss dieser feststehenden Beschwörung hätte Ebeling aber auch für ihren Anfang durch Vergleichung mit den Frankschen Beschwörungsreliefs noch allerlei zur richtigeren Lesung gewinnen können, wenn er ausserdem noch die unmittelbare Duplikatstelle KTAR Nr. 88 Fragm. 4 Rücks.(?), linke Kol. Z. 14 ff. (S. 156 unten), sowie den Textanfang des Reliefs G (aus dem Louvre) bei Frank (S. 91 und Tafel IV unten) herangezogen hätte.

KTAR Nr. 88 a. a. O. lehrt, dass die Anfangszeile dieser Beschwörung hier wie in dem Lajardschen (und Sayceschen) Texte zu lesen ist: *[ša ma]-al-di irši-jà it-ti-qu* bezw. *ša mal*[3]*-di irši-jà ittiqu* „Was den Bereich (od. ä.) meines Lagers durchschreitet". So, und zwar ganz phonetisch *ša ma-al-di ir-ši-j[a it-ti-qu]*, ist nun aber auch der Anfang der Beschwörung auf dem Relief G, abweichend von der Umschrift bei Frank S. 91, zu lesen, wie die Abbildung auf Taf. IV noch deutlich erkennen lässt. Somit trug auch dieses Amulett die gleiche Beschwörung als Aufschrift. — Was das Wort *maldu* betrifft, so ist es sicher dasselbe Wort, das in der Verbindung *mal-di nâri* an der Stelle Sanh. VI 38 vorliegt, die demnach auch nicht etwa mit Meissner-Rost, Bauinschr. Sanh. S. 50 Anm. 5 willkürlich in *šid-di nâri* geändert werden darf. *maldu* wird mit Delitzsch, HWB 429 a auf *mašdu* zurückzuführen und mit dems. AL[5] Glossar S. 169 b[1] als „Strich" (Uferstrich) zu erklären sein. Dazu dann wohl auch ferner mit Delitzsch HWB a. a. O. *mišdu* in *mi-šid nabali* Asarh. III 26[2]. — Für *ú-šag-ra-ra-an-ni* „mich hat davonlaufen lassen" in der zweiten Zeile der Beschwörung bietet der Saycesche Text, falls Verlass darauf ist, eine kontrahierte Form *ú-ša-ga-ra-ni*, während der Lajardsche Text ideographisch schreibt, wahrscheinlich mit dem doppelten Zeichen *Kil*, das ja (mit der Lesung *gur*, *gur-gur*) als Ideogramm für *garâru* bekannt ist. — Die in der dritten Zeile der Beschwörung vorliegende, auch sonst ja häufiger begegnende, durchweg *šunâte mašdâte* gelesene Gruppe ist vielmehr *šunâte bardâte* zu lesen, wie der in seinem Gesamtumfange wohl noch unveröffentlichte, von mir seiner Zeit abgeschriebene Text Rm. 2, 160[3] beweist; daselbst Rs. Z. 7: *[ba-a]r*[4]*-da šunâte-ja lum-mu-na it-t[a-tu-u-a]*. Nichts mit *maldu (mašdu)* und *mašâdu* zu tun hat auch das Adjektiv *mašdû*, das u. a. an der bekannten Stelle Enuma eliš IV 137 vorliegt, wo es beim Kampfe Marduks gegen Tiâmat heisst: *iḫ-pi-ši-ma ki-ma nu-nu maš-di-e a-na šinê-šu* „er spaltete (hälftete)[5] sie wie einen „verschlossenen Fisch" in zwei Teile (Hälften)". Dieses *mašdû*, das Delitzsch, HWB 429 a ebenfalls von *mašâdu* ableiten wollte, ist vielmehr wohl sicher ein sumerisches Lehnwort aus *maš-dà* mit der Bedeutung „verschlossen". Vgl. dazu 79-7-8, 31 (CT XVIII 33) Z. 7: *maš-dà-a* = *maš-d[u-u]* und = *e-de-l[u]*, wonach auch Meissner SAI 1117 f. zu ergänzen bezw. zu verbessern ist. Ferner *maš-da* = *maš-du-ú* „Türpflock, Türhalter" od. ä., syn. *nîru* (Ḫarra-ḫubullum V 14; Meissner, Assyriol. Forsch. I 27. 65). *nûnu mašdû* „verschlossener Fisch" bedeutet demnach wohl die „Muschel", mit deren

[1] Vgl. zu diesem starken Ausdruck das *ušagraranni* „mich hat davonlaufen lassen" am Anfang der Beschwörung.

[2] Vgl. hierzu auch meine Bemerkung zu der Arbeitsweise des Verfassers des berüchtigten „Times"-Artikels vom 22. Dez. 1914, A. H. Sayce, in ZA XXX 229 Anm. 2; sowie Bezold, D. Entwickl. der semit. Philologie im Deutsch. Reich (Akad. Rede 1916) S. 19 und Anm. 50.

[3] Also nicht etwa mit Frank *šid-di*, wie denn auch bei Lajard das betreffende Zeichen ganz deutlich das Zeichen *Mal*, nicht *Šid*, ist.

[1] In der Autographie Delitzschs AL[5] S. 75 Z. 38 fehlt durch Versehen der letzte senkrechte Keil des Zeichens *Mal*.

[2] [Sollte hiernach auch mi-iš-ḫi in Dar. 9, 6, 8 als *mišdi* = „Strich" des Šamaš zu fassen sein? Nbn. 643, 5 würde zur Not ebenfalls *mišdi* in dieser Bedeutung passen. Dann wäre zu erwägen, ob die Wurzel mit ṭ anzusetzen sein würde. Andererseits könnte man daran denken, das von Delitzsch mit *išdu* zusammengebrachte אִשׁרוֹת, welches besser dem Sinne nach entspricht, hier als verwandt heranzuziehen; dann wäre das *d* durch das Hebräische gedeckt. F. E. P.]

[3] Jetzt vermutlich nicht zugänglich, sondern aus gewissen Gründen „deposited in the Museums cellars" (vgl. dazu PSBA 1916, 107 Anm. 10).

[4] Das *Ri* des Zeichens *Ar* ist noch erhalten und die Spuren passen zu *ba-ar*.

[5] *ḫipû* hier wohl geradezu in dem technischen mathematischen Sinne „halbieren", über den ich OLZ 1916, 322 gehandelt habe; vgl. auch Ungnad, ebd. 364 Anm.

Digitized by Google

gesprengten beiden Schalen die in zwei Hälften gespaltene Tiâmat verglichen wird.

Zu Berliner Amarnatexten.

Von Otto Schroeder.

In seiner Besprechung von Knudtzons Bearbeitung der Amarnatexte hat Herr Professor Ungnad auf einige Abweichungen zwischen Knudtzons und meinen Lesungen aufmerksam gemacht. Ich bin für derartige Hinweise sehr dankbar, da sie Veranlassung zu erneuter Prüfung der betr. Stelle bieten. Das Ergebnis der Nachprüfung der in OLZ Juni 1916 angeführten Stellen lege ich hier vor.

Kn 6, 12 nicht *kar*, sondern wie bei mir (VAS XI 3) *ig*.

Kn 8, 22 beginnt mit einer sehr zerkratzten Stelle; das fragliche Stück sieht ungefähr so aus wie bei mir (Nr. 5) angegeben.

Kn 11, Rs. 6 scheint mir doch nur *šú* dazustehen, die Stelle ist allerdings recht zerkratzt.

Kn 20, 25 sicher *be-el-ti be-li-[e-ti]*; vom *li* ist sogar mehr zu sehen als in meiner Autographie (Nr. 9) angegeben.

Kn 27, 40 bei mir fälschlich *rab*; das Zeichen wirkt fast wie *GAL*, weil in dem breiten Kopf der Senkrechten der obere der beiden hinteren Wagerechten völlig verschwindet; bei Kn richtig *mâr*.

Kn 33, 27. Das am Anfang zu sehende „*la*" ist der Rest von *ù*; die Bruchlinie verläuft unmittelbar vor dem „*la*".

Kn 38, 20 *la-a e-pu-uš*. Das in meiner Autographie stehende zweite *e* ist zu tilgen.

Kn 56, 11 folgt, wie meine Autographie zeigt, auf *šú* nichts weiter. — 13 hat Kn richtig noch am Zeilenschluss *ku*. — 14 bei mir richtig.

Ausser diesen Kollationen habe ich noch das Auftauchen zweier neuer Bruchstücke von Amarnatafeln anzuzeigen. Gelegentlich der diesjährigen Revision der Tontafelsammlung der Berliner Vorderasiatischen Abteilung wurde Herr Prof. Weber auf VAT 3780 und 3781 aufmerksam, die das Inventar richtig als Amarnatexte bucht; er hatte die Freundlichkeit, mir die Bruchstücke zu übermitteln. Von VAT 3780 füge ich hier eine Kopie bei; dieses Stück gehört in die Mitte des unteren Randes einer Tafel von hellschokoladenfarbenem Ton; es ist 11 mm hoch 31½ mm breit und bis zu 18 mm dick. Die Schrift ähnelt dem in den Tafeln von Gebal üblichen Duktus und ist etwa 4 mm hoch. In Zeile 3 ist natürlich *[am-m]i-nim be-li-ni . . . . .*] zu ergänzen.

Das zweite Stück VAT 3781 hat rote Farbe, ist aber leider nahezu unleserlich. Einigermassen mit Sicherheit liest man in einer der

Schlusszeilen die Verbalform *ji-eš-mi*. Ein näheres Eingehen ist im Moment noch nicht möglich.

Kaspisches: Šumalija.

Von G. Hüsing.

Zu den kaspischen Gottheiten, die in letzter Zeit als arisch in Anspruch genommen worden sind, gehört auch *Šimalija*, die Herrin der glänzenden Berge; man sieht in dem Namen eine Spiegelung der ursprünglichen Form des Namens *Himālaja* Das wird dann so gemacht: *Himālaja* geht auf **Ghimālaja* zurück, dessen *gh* auf dem Wege über *zh* (so wegen des iran. *z*) zu *h* wurde. Ein *Ž(h)imalāja*, das in Wahrheit vielleicht „*Žimālaja*" gesprochen worden wäre, vielleicht auch eine Form *Žimālija*, hätte in Keilschrift wohl wirklich kaum anders geschrieben werden können, als der Name der kaspischen Göttin; es sind also Unterlagen genug vorhanden, dass man solche Aufstellung nicht als blossen Scherz ablehnen kann.

Indessen, es ist unbeweisbar und wohl auch ganz unwahrscheinlich, dass die Sprache der Inder, um die es sich ja allein handeln könnte[1], in der in Frage kommenden Zeit (nach 1700 v. Chr.), an Stelle des idg. *gh* noch kein *h* gehabt hätte. Die voraus zusetzende Sprachform ist die des Rgweda, der Name würde also *Himālaja* lauten[2], und auf der anderen Seite ist die Form *Šumalija* (mit *u*!) selbstverständlich die ältere und ursprünglichere. Dass man aber ein gehörtes *hima* durch *šuma* wieder gegeben hätte, darf von vornherein als ausgeschlossen gelten. Zudem würde man von Anfang an denn doch fordern können, dass wenigstens eine dieser Gleichungen, wenn auch nicht bewiesen, so doch wirklich

[1] Nicht um eine Gemeinsprache konstruierter „Indo-Iranier vor der Trennung", da letztere schon in Europa erfolgt sein muss.

[2] Das bedeutet „Schnee-Heim" oder „Wintersheim" und ist der Form nach Maskulinum und wenig geeignet als Name einer Göttin.

Digitized by Google

wahrscheinlich gemacht werden könnte. Bisher aber kann man wohl nur sagen, dass die sonst angeführten Beispiele (z. B. *Sūrja, Marut*), wenn überhaupt eine Entlehnung oder sonst eine engere Beziehung vorliegt, eher für die Ursprünglichkeit der kaspischen Namen sprechen. Dass aber umgekehrt die Inder aus *Šumalija* ein *Himālaja* gemacht hätten, ist wohl noch um einige Grade unwahrscheinlicher. Dagegen habe ich mich mehr und mehr überzeugt, dass sehr viel dafür spricht, dass die drawidischen Gestalten der Göttin *Kali* und des *Hanuman* auch den Kaspiern bekannt waren, vielleicht sogar unter ganz gleichen Namen, und, dass der „drawidische" oder überhaupt der nicht-arisch-indische Wortschatz seine engen Beziehungen zu den Kaukasussprachen hat, glaube ich Memnon IV. S. 40 schon so ziemlich erwiesen zu haben: ich meine, die ausgewählten 18 Beispiele könnten kaum schlagender sein.

Unter diesen Umständen ist wohl folgende Erwägung nicht zu verwerfen:

Wie wäre es, wenn der Name *Šumalia* ihre Trägerin als die „Herrin der glänzenden Berge" bezeichnete und die Babylonier uns die Uebersetzung[1] des Namens überliefert hätten? Natürlich müssten wir dann die babylonische Uebersetzung erst wieder in kaspische Sprachform umdenken, müssten dabei von vornherein auf einen Ausdruck für „Herrin" verzichten, weil der Name offenbar nicht 3 teilig ist, und uns vielmehr auf eine Art Adjektivum „glanzberg(-isch)" gefasst machen, und darin wäre *mali* = Berg, da es im Kaukasischen wie im Drawidischen diese Bedeutung hat. Also würde „Glanz" in dem *šu* zu suchen sein, wofür sich anführen liesse, dass die Sprachen des Kaukasus ein Adjektiv *ša-la ši-la* kennen, das Erckert mit „hell" übersetzt. Die Möglichkeit und wohl auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit scheinen mir also gegeben, nur würde ich meinen, dass der Name kaspisch dann *Šu-mali-aš* gelautet haben werde; der sexus wird ja nicht unterschieden, und die persönliche Singular-Endung wird beim „Adjektive" bei einer Göttin nicht anders gelautet haben als bei einem Gott, d. h. wie *Šu-ri-aš*, so auch *Šu-mali-aš*, — das *šu* wird wohl in beiden das gleiche sein, wenn *Šuriaš* = *Samas* gesetzt wird! Es sieht also wirklich so aus, als ob „*šu*" = Glanz und „*mali*" = „Berg" wäre. Letzteres scheint freilich wieder dem kaspischen Glossare zu widersprechen, nach dem *mali* = *ami*[*-lu*?] wäre, der Reihenfolge nach wohl kaum anders zu deuten denn als *amelu* (= „Mann" oder = Beamter?). Aber es fällt wohl nicht minder auf, dass die Rassamsche Königsliste angibt: *Me-li* ^{an} *Ši-bar-ru* = *Amēl* ^{an} *Ši-i-ma-li-ia*, denn *meli* soll ja = *ar*[*-du* oder *ar-da-tum?*] sein nach dem Glossare, das *amelu* vielmehr ein *mali* übersetzen lässt! Nun ist aber ein „*Meli-Šipar*" — Zeichen *bar* ist als *par* zu lesen — wohl nur eine andere Form von *Meli-Šipak*, und beide Namen klingen durchaus südelamisch; *Šumalija* wäre also die kaspische Entsprechung des südelamischen *Šipak* (vgl. *sipak-irra* in Mal Amir), der in der Königsliste wieder = *Marduk* gesetzt wird. Nun ist aber Marduk ein Gott, Šumalija eine Göttin? Und ihr Gatte ist offenbar *Šukamu-na*, der wieder mit „Nerigal-Nusku" gleich gesetzt wird, also auch nicht mit Marduk. Also kämen wir auch mit der Annahme nicht vorwärts, dass es etwa eine männliche Gottheit „Šumalijaš" gegeben hätte. Und weiter sagt die Königsliste: *Meli* ^{an} *Šumu* = *Amēl* ^{an} *Šukamuna;* auch hier wird es nicht anders gehn: *Šumu* wäre ein südelamischer Gott, dem kaspisch der Gott *Šukamuna* entspricht, und die Gattin des Šumu wäre die sonst unbekannte Göttin *Šiparru*, d. h. doch wohl, die Gottheit *Sipak* wäre eine Göttin? Sipak ist ja aber = Marduk, also sind *Šipak* und *Šipar* (vgl. *lipak* und *lipar*!) doch zu trennen?

Ich denke es mir so, dass die Kaspier das Ideogramm *AMELI* in der Lesung *MELI* übernommen haben werden, und dass dadurch die Verwirrung entstand. Namen wie *Amel-Marduk, Abd-Aštart* usw. gibt es im Kaspischen nicht, die Namen bilden Sätze, der scheinbare Nominativ oder Konstruktus ist vielmehr Objekt eines gekürzten Satzes. Namen wie *Nābū-kudurri-oṣṣor* scheinen Uebersetzung aus dem Kaspischen (bezw. Elamischen) zu sein — semitisch sind sie nicht. Da aber im Kaspischen die Stellung der Wörter im Satze zum Teile von der semitischen abweicht, konnte man sich gekürzte Sätze natürlich nicht mehr erklären, als man sich bemühte, aus den Namen Glossare zu gewinnen. Also nahm man bei Namen obiger Art Genetiv-Verbindungen an, um so leichter, als man deren kaspische Form schwerlich verstanden hat; so entstanden die Uebersetzungen der Königsliste, und aus ihnen flossen die Glossare, deren Angaben daher nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen sind. Was *meli* heisst, wissen wir in Wahrheit nicht, das einmal, im Glossare, überlieferte *mali* ist mit Unrecht mit *meli* zusammen geworfen worden, das man als *amelu* oder *ardu* auffasste.

Der Weg ist also frei, und wir stehen vielmehr vor der Frage, ob es neben *mali* auch ein* *mari*[1] in gleicher Bedeutung in anderer

[1] *Šumalija bēlit šadāni ellūti, ašibat rišēti, kabisat quppati* in der Urkunde über die Belehnung Lakti-Šipaks durch Nabukudrossar I (Kol. II 46).

[1] Vgl. *miri-jaš*, das das Glossar mit *ir-ṣi-tum* (Erde) übersetzt, was offenbar einer Genetivkonstruktion — wie

Digitized by Google

nordelamischer Mundart gegeben hat, das zugleich eine Nebenform *mara* hatte. Letzteres entspricht ja südelamischem *muru* (= Erde, Welt), und zwischen beiden vermittelt ein *maru*. Dem südelamischen *Kuri* (auch *Kuru?*) entspricht nordelamisch ein *Kari*, (kasp. *Kali?*), daneben aber auch ein *Kara* (*? Kara-in-taš, Karī-in-taš*). Wenn im Akkadischen *KUR* gleich Land oder Berg ist, könnte dann nordelamisches *maru* (kaspisch* *mala*) = Erde oder Berg bedeutet und eine Nebenform *mali* gehabt haben?

Indessen, unser Ansatz *mali* = „Berg" ist von dieser Frage ganz unabhängig. Nur möchte man meinen, dass dieses Wort *mali* dann öfter in den geographischen Namen des kaspischen Gebietes vorkommen müsste. Nun findet sich aber öfter das Wort *har*, das im Hebräischen ebenso enthalten ist wie im Awesta *(hara)*, und das wohl auch nur ein kaspisches Wort sein kann. Vermutlich bedeutete es den einzelnen Berg, während *mali* mehr „Gebirge" sein wird. Das letztere kann gar wohl deshalb selten vorkommen, weil der Assyrer ja sein Determinativ[1] *šadū* brauchte; ich glaube, es wird wohl z. B. in *Am-mali* (bei Assurnasirpal, Annal. Kol. II 54) enthalten sein, das östlich des Turnad als Festung des Araštua genannt wird, und in *Ara-male* (Monolith Sulmanasars III. Kol. II 56) in der Nachbarschaft des Wansees. Vielleicht wäre auch *Mallāu* (Annalen Sarrukins 112) noch dazu zu stellen, in der Nachbarschaft des Urmiasees.

Auf alle Fälle wird es sich empfehlen, die beiden obigen kaspischen Vokabeln im Auge zu behalten, wenn auch zunächst nur als hypothetische. Da statt *Šurijaš* auch *Surijaš* geschrieben wird, der Gott *Šumu* uns aber auch im Stadtnamen — ursprünglich Personennamen? — *Šumu-un-tunaš* begegnet, so wäre statt (oder neben) *šu* vielleicht ein *su* = „Glanz" anzusetzen, und wenn man sich nach einer indischen Spiegelung von „Šumalija" umsetzen will, wäre sie vielleicht eher in *Sumeru* zu suchen als in *Himālaja*; das Wort *meru* = Berg ist ja nicht arisch, und so braucht auch das *Su* in *Su-Meru* nicht arischer Herkunft zu sein. Ein *Kōh-i-nūr* aber ist auch der Su-Meru. „Berg" heisst im Dido *mali*, Kaitach *male*, Buduch *meal* Čečenisch *mara*, Awarisch *meēr*, Arči *mul*, aber auch Tamil *malei*, Malajālma *mala*, Karnātaka *male*, Malabarisch *malei*, *meru*, bei den Irulern *mele*. Besteht also hier ein west-östlicher Zusammenhang, dann ist es wohl fast unabweisbar, dass es im Kaspischen ein Wort *mali* (oder ähnlich) = „Berg" gegeben haben wird.

etwa „*janši miri-jaš*" — entnommen ist: zusammen gehört darin natürlich *janzi* und *jaš*.

[1] Beziehungsweise Ideogramm.

Eine Scene in Damaskus.

Von S. Krauss.

Im מדרש הגדול, dessen einzelne Teile nach und nach von Dr. D. Hoffmann in Berlin herausgegeben werden, befindet sich (zu Exod. 2, 16, ed. Seite 17) eine grössere Erzählung, die sonst in der weitschichtigen Midrašliteratur, in der dieselben Dinge und Geschichten öfters zu wiederkehren pflegen, nicht auffindbar ist. Die Erzählung ist uns also ganz neu durch diesen Midraš vermittelt worden. Der Herausgeber selbst hat sie in einer deutschen Bearbeitung[1] eine „anmutige Aggada" genannt; mir[2] aber scheint sie mehr als anmutig zu sein, sie birgt ein Stück Kulturgeschichte. Nachstehend gebe ich einen kurzen Auszug des Inhalts.

Anknüpfend an die Geschichte Jethros, der nach der Bibel wohl nur „Priester Midjans" war, nach der rabbinischen Ausmalung jedoch alle Götzenkulte durchgemacht hatte, um sie hernach zu verwerfen, wird erzählt: Rabbi Pineḥas[3] sagte: Es trug sich zu in Damaskus[4], dass dort ein Götzentempel (בית צלם) war, der von einem Priester[5], namens גוליש אבא, durch Jahr und Tag bedient wurde. In Not (d. i. wohl in eine Krankheit) geraten, schrie der Priester umsonst zu seinem Götzen, wohingegen der Gott der Welt ihn erhörte und gesund werden liess. Da „stahl er sich von dort weg", ging nach Tiberias, bekehrte sich zum Judentume und wurde in der Gemeinde ein Vorsteher der Armen. Doch seine an Diebstahl gewöhnten Hände vergriffen sich auch hier am heiligen Gute, worauf nun ihm erst das eine, dann auch das andere Auge erblindet. Von seinen ehemaligen Landsleuten, die nach Tiberias gekommen waren, ob dieses, wie sie sagten, ihm mit Recht widerfahrenen Missgeschickes verspottet, lässt er sich von seinem Weibe nach Damaskus führen, wo er, unter Zurufen an seinen Namen[6], erst recht verspottet wird: Du glaubtest den Götzen zu verspotten, nun spottet auch er deiner. Er aber

[1] In der in Berlin erscheinenden Ztschr. Jeschurun II, 551.

[2] Eine vorläufige Notiz schrieb ich in dieselbe Ztschr. III, 127 f.

[3] Pineḥas b. Ḥama, wie er unten, auch mit dem Epitheton „ha-Kohen", genannt wird, gehört wohl ins Ende des 4. Jahrh. nach Chr., s. über ihn Bacher, Ag. der pal. Am. III, 310 ff. Für unsere Sache dürfte ein Satz dieses Rabbi in Betracht kommen, in welchem er sich über den viel verschlingenden Altar zu Jerusalem ziemlich abfällig äussert (Bacher das. S. 323 mit Parallelen, darunter auch Hinweis auf Hieronymus).

[4] דמשקיא geschrieben. Sonst דמשק und auch דורמסקין (Neubauer, Géogr. du Talmud 296).

[5] Hier und w. unten mit dem verächtlich klingenden בומר „Pfaffe" ausgedrückt.

[6] Einmal מרינו אבא גליש. Vgl. Syr. מרי, מריא = Herr.

Digitized by Google

lächelt überlegen, lässt die Einwohner in grossen Scharen in den Götzentempel und sogar auf dessen Dach gehen und gibt vor, er wolle sich mit dem Götzen versöhnen. Er lässt sich von seiner Frau auf eine ihm wohlbekannte Säule stellen, von wo er nun das versammelte Volk wie folgt anspricht: Damaskener! Solange ich „Pfaffe" und Diener dieses Götzen war, habe ich die bei mir niedergelegten Weihgeschenke veruntreut, und ich konnte es tun, da doch dieser Götze weder sieht noch hört, nun aber habe ich es mit Dem zu tun, dessen Augen über den Erdball walten und dem Nichts verhohlen bleibt; mein Diebstahl kostete mich das Augenlicht! Rabbi Pinehas, der Priester, Ḥamas Sohn, desgleichen R. Abbun sagte im Namen unserer Lehrer[1], noch bevor er von der Säule hinunterging, gab ihm Gott sein Augenlicht in weit grösserem Masse zurück, auf dass sein Name in der Welt geheiligt werde. Und richtig wandten sich dadurch Tausende und Zehntausende dem Judentum zu.

Aus dieser legendenhaften Erzählung ergeben sich mir nichtsdestoweniger drei sichere und, wie mir scheint, recht interessante Tatsachen: 1. Anschluss der Heiden an das Judentum, eine Erscheinung, wie sie gerade in dieser Zeit auch in Antiochien wahrzunehmen ist (Graetz IV[4] 355); 2. Götzentempel in Damaskus, wie natürlich, da doch diese grosse Stadt völlig hellenisiert war und eine Menge griechischer Kulte trieb Schürer II[4] 37), was aber für uns hinter der Tatsache zurücktritt, dass wahrscheinlich auch noch die einheimischen Götter geblieben sind, von denen unser Midraš in erster Reihe zu sprechen scheint; 3. der Name אבא גוליש (einmal א' גליש geschrieben), der gewiss nicht erfunden ist.

Da der „grosse" Midraš aus Jemen stammt und wohl einen arabisch sprechenden Juden zum Kopisten hatte, so nehme ich an, dass er infolge eines Hörfehlers ein ג schrieb, wo er hätte ע (mit Punkt)oder ע schreiben sollen. Gemeint ist wohl der Name עילש, dessen ע als ע aufgefasst wurde, was ja schliesslich kein Fehler ist.

Der Name עילש ist uns bekannt als Name mehrerer Amoräer aus Babylonien[2]. Namentlich ist עילש in b. Gittin 45 a der Held einer ganz netten Geschichte, aus der man nebenbei ersieht, dass wir uns in arabischen Gegenden befinden, denn die Leute, die, wie dort berichtet wird, die Töchter des R. Naḥman gefangen setzen, sind am besten als streifende Beduinenhorde zu denken. In עדי גוברין „'Adi ist unser Ehemann" (das.) ist das deutlich ausgesprochen: d. i. der Beduinenhäuptling, der zufällig 'Adi hiess (vgl. b. A. Zara 33 a)[1]; Rašis anders lautende Erklärung erscheint mir gezwungen.

Was das alles mit dem Namen des Priesters zu Damaskus zu tun hat? Weil gerade bei einem Priester eines heidnischen Tempels anzunehmen ist, dass er einen Namen trug, der in der betreffenden Gegend von alters her landesüblich war. Nun ist aber עילש mit palm. עלישא (Chabot JA IX, 12, S. 71)[2] zu verbinden; vgl. noch ebenfalls palm. עלהשא = אלהשא? Proceed. Soc. Bibl. Arch. XXI (1899) 171, Ἀλάσαθος Waddington 2042. 2047, das Nöldeke (ZDMG XLII, 474) mit nabat. עלשת zusammenstellt; zugleich vergleicht Nöldeke Ἄλεσος, Ἀλαῖσος Wadd. 2269. 2413 e, ZDMG XXXV, 742, عَلَسٌ Ibn Doraid 169. Lidzbarski (Hb. d. nordsem. Epigr. I, 342) verzeichnet עלשי und אלשי als punisch, desgleichen das fem. עלשת. Ueber die Bedeutung der Vokabel wage ich mich nicht zu äussern; genug an dem, dass der Name sehr verbreitet gewesen zu sein scheint. Er scheint arabisch zu sein, und in einem gewissen Betracht gehörte ja Damaskus zu Arabien[3].

Unser damaskenischer Priester führt den Titel אבא. Auch das ist von Wichtigkeit. Wir sind ja an diesen Titel aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur gewöhnt. Büchler[4] mag nun recht haben, dass dieser Titel bei den Juden jenen beigelegt wurde, die zu dem jerusalemischen Tempel in irgend einem Verhältnis standen. Auch für die Hierarchie der christlichen Kirche hat diese Frage einige Bedeutung, denn hier ist der Begriff „Vater" (vgl. schon Matth. XXIII, 9) über alle Zeiten und Sprachen hindurch recht bedeutsam geworden (vgl. papa = Papst, Abbé, Pope und dgl.). Vollends im Syrischen ist „'Abba" ein ganz gewöhnlicher kirchlicher Titel[5]. Das ist uns wiederum wichtig, denn wir suchen den semitischen und speziell den syrischen Sprachgebrauch. Wir finden auch im Talmud und Midraš mehrere Personen, die in heidnisch-

[1] רבותינו autoritative Lehrer.

[2] Siehe in Johasin ed. London S. 176.

[1] Diese Stelle meint auch Steinschneider, Polem. u. apologet. Lit. S. 253, ohne sie richtig angeführt zu haben. Für unseren Amoräer עילש hat er schon, allerdings unter Fragezeichen, die Gleichung mit arab. علبس (das. 262). S. jetzt ZDMG 70, 337.

[2] Angeführt von H. P. Chajes, Beitr. zur nordsem. Onomatologie S. 35 (Sitzungsber. Akad. Wien, phil. hist. Kl., 1900).

[3] Damaskus bei den Alten als arabische Stadt s. bei Winer, Bibl. Rwb. I[3] 244.

[4] Priester u. Cultus, Wien 1894, S. 32 f. Büchlers Aufstellungen sind von mir bestritten worden in JQR VIII, 666 f.

[5] Ich greife aus dem Buche von J. Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904, aus einer einzigen Note (S. 319, A. 4) ein halbes Dutzend solcher Namen heraus.

Digitized by Google

syrischen oder heidnisch-phönizischen Gegenden lebten und dabei den Titel אבא führten; so z. B. 'Abba Judan aus Sidon (T. 'Ohol. XVIII, 7), der viell. identisch ist mit dem in der Sage verherrlichten 'Abba Judan (j. Horaj. 48 a)[1], der insofern hierher gehört, als auch er mit gespendeten Geldern zu tun hatte; im Verfolge des Berichtes (j. das.) wird von einer Kollekte im Lehrhause von Tiberias erzählt, wie auch unser Held 'Abba 'Iliš hernach Verwalter von Geldern in Tiberias geworden ist.

Zu bedauern ist, dass über den Charakter des Götzenhauses zu Damaskus in unserer Quelle nichts verlautet. Gern hätten wir den Namen der Gottheit vernommen, deren Priester so interessante Wandlungen durchgemacht haben soll. Nur vermutungsweise haben wir bereits ausgesprochen, dass es sich wahrscheinlich um eine einheimische Gottheit handelt. Die *πάτριοι θεοί* Syriens[2] waren recht zahlreich, und wir vermögen aus dem vagen צלם auch nur annähernd nicht anzugeben, was das für eine Gottheit war. Nach Cant. Rabba zu 1, 6 (und Parallelstellen) hat es (im 3. Jahrh.) 365 heidnische Tempel in Damaskus gegeben.

Hingegen ist das Gotteshaus selbst in einer Weise geschildert, dass wir uns von ihm doch eine Vorstellung machen können. Es war jedenfalls gross, da es viele Leute fassen konnte; es hatte ein plattes Dach, da doch der Erzähler die Leute auch auf dem Dache stehen lässt; es war mit Säulen geschmückt, wie es eben zur syrisch-hellenistischen Bauart gehört[3]. Es besass viel Weihgeschenke, die hier mit dem etwas sonderbaren Worte פקדונות bezeichnet werden; aber trotzdem es heisst מפקידין אצלי „sie gaben mir aufzubewahren", ist der Sinn natürlich der, dass man sie dem Tempel gab, nur gingen sie durch die Hände unseres Mannes, der sie verschwinden liess. Auffallend ist, dass von anderen Priestern an diesem gewiss beträchtlichen Heiligtum nicht gesprochen wird.

Endlich dürfte unser Midraš auch der Beachtung der christlichen Theologen würdig sein. In demselben Damaskus, in welchem die Bekehrung des Apostels Paulus vor sich gegangen, ringt sich auch unser treuloser Götzenpriester zur besseren Religionserkenntnis durch, diesmal, nach dem Charakter der Quelle, zum Judentum[4]. Sollte in der „Luft" der Stadt Damaskus etwas Besonderes liegen, was bei tief angelegten Naturen heftige Erschütterungen bewirken kann? Andere mögen auf die Frage antworten.

[1] Mehr über ihn siehe in meinem Artikel in JQR XVII, 375. Ein אבא צירוני kommt in Midraš Samuel p. 57a ed. B. und an Parallelstellen vor.

[2] Ich verweise der Kürze halber auf Stark, Gaza u. die philist. Küste, S. 573 f.

[3] Darüber s. jetzt in dem Prachtwerke Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea, Lpz. 1916, S. 158 f.

[4] Des Mannes Gefühlsleben wird in einigen trefflichen Zügen vorgeführt; er betet und „schreit" (der Wortlaut wird mitgeteilt); er „stiehlt sich" vom Götzentempel hinweg und geht zu den Juden über; hier „jagt er den frommen Werken nach"; für das Gespötte seiner ehemaligen Glaubensbrüder hat er ein mitleidiges Lächeln; seine Gott verherrlichende warme Ansprache usw. usw.

Besprechungen.

Woermann, Karl: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 2. neubearb. und verm. Aufl. Bd. I: Die Kunst der Urzeit. Die alte Kunst Aegyptens, Westasiens und der Mittelmeerländer. (XVI, 558 S. m. 548 Abb., 11 farb. u. 71 schwarzen Tafeln. Geb. M. 14 —; Bd. II: Die Kunst der Naturvölker und der übrigen nichtchristlichen Kulturvölker, einschliesslich der Kunst des Islam. (XVI. 492 S. m. 362 Abb., 8 farb. und 54 schwarzen Tafeln.) Lex. 8°. Leipzig, Bibliogr. Institut 1915. Geb. M. 13 —. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Der hochverdiente frühere Leiter der Dresdener Gemäldegalerie hat vor 15 Jahren seine „Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker" zum ersten Male hinausgesandt und uns damit eine Kunstgeschichte geschenkt, die den beiden meist verbreiteten von Lübke und Springer in manchen Punkten sehr ähnlich war, in anderen sich aber auch wesentlich von ihnen unterschied. Die neueren Auflagen jener beiden Handbücher hatten ihre ursprüngliche Einheitlichkeit infolge ihrer von mehreren Gelehrten vorgenommenen Neubearbeitungen eingebüsst, jeder Band war das selbständige Werk eines anerkannten Spezialisten geworden, und der Zusammenhang der einzelnen blieb mehr und mehr auf Aeusserlichkeiten beschränkt. Mit dieser Arbeitsteilung war nur der natürlichen Entwicklung Rechnung getragen worden, denn die Ausdehnung der Kunstwissenschaft über die entferntesten Kulturen und ihre Vertiefung auf allen Gebieten liess es unmöglich erscheinen, dass noch einmal wie früher ein Mann die ganze ungeheure Materie umfasste und zur Darstellung brachte. Und nun hatte sich doch wieder einer an die gewaltige Aufgabe herangewagt, eine Kunstgeschichte aller Zeiten und Völker zu schreiben!

Woermann war wie wenige andere dazu berufen, ein solches Werk zu schaffen. Seine Vorliebe hatte ihn immer zum Studium der antiken Malerei gezogen, auf diesem Gebiet hat er seine schönsten Arbeiten veröffentlicht; sein Amt als Direktor der Dresdner Gemäldegalerie hielt ihn in dauernder, inniger Verbindung mit der Malerei des frühesten Mittelalters sogut wie unserer Tage, die reichen Sammlungen im Albertinum und im ethnographischen Museum standen ihm jederzeit zur Verfügung, und grosse

Digitized by Google

Reisen, darunter eine nach Indien und den Sundainseln, hatten ihm so viele Eindrücke vermittelt, wie sie so leicht kein zweiter unter den lebenden Kunstgelehrten hat geniessen können. Kein Wunder also, dass es ihn dazu gedrängt hat, die Anschauungen über die Kunst der verschiedenen Zeiten und Völker die er in vieljähriger Forschung erworben hatte, in einem zusammenfassenden Werke niederzulegen.

Es ist aber nur natürlich, dass in dem unendlich weiten Reiche der Kunst ihm manche Provinzen lieber und vertrauter geworden sind, als andere: die Malerei hat ihn immer und überall mehr interessiert als die Glyptik, der Klassizismus mehr als der vordere Orient. Und so sind die Kapitel über die Kunst des alten Aegyptens, Mesopotamiens, der vorgriechischen Inselkunst und Altpersiens, die die Leser dieser Zeitschrift besonders angehen, und worüber im Folgenden im besonderen berichtet wird, nicht so glücklich ausgefallen wie die anderen.

Was Woermann vor 15 Jahren geleistet, hat er in der zweiten Auflage zu erweitern und zu vertiefen gesucht, und das otium cum dignitate, das er seit einigen Jahren geniesst, ist seinem Werk sehr wohl bekommen. Schon äusserlich, denn aus dem I. Bande der 1. Auflage, der die Kunst der vor- und ausserchristlichen Völker auf 667 Seiten beschrieben und in 615 Textbildern und auf 50 Tafeln dargetan hatte, sind zwei Bände mit zusammen 1050 Seiten, 910 Textbildern und 144 Tafeln geworden, der Umfang hat sich also veranderthalbfacht. Aber auch innerlich hat sich vieles verändert, die neuesten Forschungen sind in staunenswertem Masse berücksichtigt und die Wandelungen der Anschauungen, die neue Funde dauernd hervorrufen, sorgfältig in Betracht gezogen. Leider hat Woermann aber versäumt, auch veraltete Abbildungen durch neue zu ersetzen; er lässt die schlimmen Handkopien aus längstvergangenen Tagen immer noch die künstlerischen Eindrücke vermitteln, was einfache Klischees nach Photographien doch viel besser könnten. Es geht wirklich nicht mehr an, Abbildungen wie in Bd. I, z. B. Abb. 46, 47, 52, 60, 61, 71, 72, 91, 92, 103, 105, 113, 128, 129, 131, 133, 141, 144 u. a. m. zu geben. Wieweit man ihm daraus einen Vorwurf machen darf, bleibe dahingestellt, man kann nämlich häufig die Beobachtung machen, dass Verlagsanstalten mit einem grossen Bilderfundus mit einer durch wissenschaftliche Rücksichten durchaus nicht gerechtfertigten Hartnäckigkeit auf der immer wiederholten Benutzung der vorhandenen Klischees bestehen.

Bei dieser Gelegenheit sei nebenbei darauf aufmerksam gemacht, dass etliche der Abbildungen des hier besonders behandelten Ausschnitts falsch unterschrieben sind; Abb. 53: die Statue stammt aus der 3. Dyn. Abb. 76: Kupferstatue (über Holzkern) des Prinzen Metesuphis, Sohnes Phiops' I. Abb. 77: Kupferstatue (über Holzkern) des Königs Phiops I. Abb. 85: Pektoral Sesostris' III. Abb. 88: Der an zweiter Stelle genannte Ort heisst Soleb. Abb. 96: Memnonskoloss bei Medinet-habu. Abb. 104: Es ist doch der berühmte „grosse grüne Kopf"! Abb. 105: Halle des Nektanebos; unter dem Kiosk auf Philae versteht man stets das Tempelchen Trajans. Abb. 118: Köpfe des Gudea, mit Mütze und rasiert. Abb: 119: Sumerische Statuette einer Frau mit Balsamgefäss in den Händen. Abb. 120: Von einer Stele Gudeas. Abb. 144: Obelisk Salmanassars III.

Prinzipiell wäre es wünschenswert gewesen, dass jede Unterschrift unter einer Abbildung Ort, Zeit, Material und Gegenstand, sowie die Quelle, der sie entnommen ist, enthalten hätte, nur dann kann auch der Fernerstehende etwas damit anfangen.

Die darstellerische Behandlung der einzelnen Kunstgebiete ist so kurz, wie es der Rahmen des ganzen Werkes erforderte, das ja für ein grosses Publikum bestimmt ist. Immerhin hat Woermann der altägyptischen und der vorderasiatischen Kunst etwa 160 Seiten gewidmet. Wie wenig sich aber auch auf diesem Raum sagen lässt, erweist sich bei der Lektüre jedes Absatzes über ein bestimmtes Teilgebiet, und da die äusserste Ausnutzung des Raumes durch prägnanteste Fassung des zu Sagenden nicht erfolgt ist, müssen sich viele Einzelerscheinungen mit einer blossen Erwähnung begnügen. Selbst so wichtige Perioden wie die Amarnakunst sind in verschwindender Kürze abgetan, und die Illustrationen dazu geben durchaus keinen Begriff von ihrem Wesen.

Woermanns Darstellung gibt weder die ruhige Erzählung des Verlaufs der einzelnen Kunstentwicklungen unter Umgehung jeder schwierigen oder strittigen Einzelfrage, wie es in den meisten kurzgefasten Weltgeschichten der Kunst herkömmlich ist, noch entwickelt sie die jetzt moderne subjektivistische „Kritik der ägyptischen Kunst" und entsprechend der Künste der anderen Länder. Ihm löst sich die Kunstgeschichte vielmehr so stark in einen Komplex von einzelnen Problemen auf, dass er gewissermassen von der Behandlung eines Problems zu der des nächsten schreitet, dabei oft die widerstreitenden Auffassungen der Spezialforscher gegenüberstellt und schliesslich sein eigenes Urteil abgibt. Damit entfernt er sich natürlich von der Popularität, denn die leichte Lesbarkeit ist so ein wenig gefährdet, aber er gibt einen interessanten und

Digitized by Google

zu eigener Mitarbeit anreizenden Einblick in die zahllosen Probleme der Kunstgeschichte, der dem Fernerstehenden sicher gesünder ist, als die Festlegung bestimmter Anschauungen von der Auffassung und Schätzung eines Kunstwerks. Und ob dieser vielseitigen Anregung verdient Woermann für seine Leistung unsern Dank.

Böhl, Franz: Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans. (Beiträge z. Wiss. vom AT 9.) VIII, 118 S. M. 3.20; geb. M. 4.20. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. Bespr. v. Wilhelm Erbt, Neumünster.

Nicht die ersten Kapitel, die von den Kanaanäern, Hettitern, Amoritern und Hebräern handeln, verleihen der Schrift Böhls ihre Bedeutung, sondern der letzte Abschnitt: Synkretismus und Mosaismus. Aufstellungen über die Völkerschichtung Palästinas haben naturgemäss nur eine vorläufige Geltung; die Erschliessung neuer Quellen muss sie verändern. So sind denn auch jene ersten Kapitel bereits überholt. Wichtig vor allem ist in ihnen die Annahme, dass der Name Kanaan ebenso wie die Bezeichnung des hl. Landes nach den Philistern zu erklären sei.

Das letzte Kapitel bespricht grundsätzlich die Frage der Entstehung der Alttestamentlichen Religion. Böhl vergleicht sie mit der Entstehung des Christentums und des Protestantismus. Er fordert die Anerkennung der Tatsache, dass jeder Religionsstiftung „ein Vorgang zwischen der Einzelseele und ihrem Gott" zugrunde liegt. „Keine Geschichtsforschung kann diesen Vorgang zergliedern. Aber keine Geschichtsforschung, welche diesen Vorgang ignoriert, wird jemals einer geschichtlichen Erscheinung wie der Religion Israels gerecht werden. Wer die Person des Religionsstifters aus einer geschichtlichen Religion streicht, verschliesst sich den Weg zu ihrem Verständnis." Der Geschichtsforscher wird diesen Sätzen voll zustimmen müssen. Aber wenn Böhl die Tatsache überbetont, dass die Religionsstifter abseits von den Brennpunkten der Kultur gewirkt haben, wenn er für Mose daraus folgert, dass ihn „nur gebrochene Strahlen vom Babylonismus" erreichten, so übersieht er die andere Tatsache, dass die Religionsstifter im Gegensatze zu dem herrschenden System gearbeitet haben. Ebenso wie sie ihres entscheidenden Erlebnisses zum Wirken bedurften, rief sie der Widerspruch in die Bahn ihres Berufes. Ich erinnere Böhl, indem ich die von ihm gewählten Beispiele aufgreife, an Luthers Thesen, an Jesu Kampf gegen Schriftgelehrsamkeit und Pharisäer. Von Mose erzählt die Bibel, dass er Aegypten, in dem ihn die Prinzessin an Sohnesstatt angenommen, verlassen habe. Religionsstifter werden immer Protestanten sein, zu den grossen Widerspruchsgeistern der Menschheit gehören, denen sie den Fortschritt verdankt. Statt von einer „Wüstenperiode" der Alttestamentlichen Religion spricht man daher besser, wenn man wie Böhl ihre Erscheinung vom weltgeschichtlichen Standpunkte aus bewertet, von der Reformation, die Mose im Gegensatze zu den religiösen Verhältnissen seiner Umwelt (im allerweitesten Sinne des Wortes) herbeigeführt hat. Sie ist als die Schöpfung dieser besonderen Persönlichkeit mit ihrem entscheidenden inneren Erlebnis und als die nur in ihrer besonderen Umwelt mögliche Schöpfung zu würdigen.

Böhl sieht den Unterschied zwischen Kuenen und Winckler darin, dass jener rückschreitend von den Propheten aus, dieser vorschreitend vom Babylonismus, einem Synkretismus in der Art des Hellenismus, aus das Dunkel der Mosezeit zu erhellen unternommen habe. Das ist eine gerechte Einschätzung der Arbeit dieser beiden Grossen. Ich möchte noch hinzufügen: Kuenen und seine Nachfolger haben eine begriffliche Konstruktion von der Entwicklung der Religion des Alten Testaments entworfen, denen die lebendige Anschauung von dem Boden fehlte, aus Mangel an Quellen fehlen musste, auf dem sie sich abgespielt hat: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Dieser Einseitigkeit gegenüber mühte sich Winckler, dem ungeheuren, durch die Ausgrabungen gewonnenen Anschauungsstoff, den die Theologen zu verwerten sich nicht entschliessen konnten, Geltung zu verschaffen. Einseitig übersah er dabei die ihr Schauen und Erleben gestaltenden Persönlichkeiten. Aber nun darf man nicht zur These und Antithese des Werkes dieser beiden Männer die Synthese bilden.

Wir werden das Wesen des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends zu bestimmen haben nach den Anschauungen, die uns die Denkmäler liefern. Ich möchte diese Zeit als die Vorherrschaft der Polis in der Menschheit bestimmen. Um die Polis mit ihrer Gottheit, ihren festen Einrichtungen und Gebräuchen bewegt sich alles Leben: sie bestimmt ihm Himmels- und Weltbild, Kalender und Kreislauf und damit die Art und Weise, sich zu äussern. Die Stadtgemeinschaft der Polis ist in diesem Zeitalter die Form kulturhaften Zusammenlebens der Menschen. Ihm voraus geht das Zeitalter der Gens, des Stammes, der Völkerschaft, die in ihren Gottheiten die Stammeseltern verehrt (Totemismus, Ahnenkult, Verknüpfung der Geisterwelt mit Gestirnen und Sternbildern, Mythus).

Digitized by Google

Wenn wir von einer so umfassenden weltgeschichtlichen Betrachtung aus, wie Böhl sie anstrebt, die aber von Namen, wie Babylonismus, Panbabylonismus usw. absehen muss, weil sie das Wesen der Sache nicht fassen, das Alte Testament betrachten, so werden wir Moses Werk nur verstehen können, wenn er sich auf eine frische Völkerschicht stützen konnte, die, aus den Verhältnissen der Gens gekommen, geraume Zeit unter den Anregungen der Kultur der Polis stand, die aber den schwächenden Einflüssen der Bequemlichkeiten dieser Kulturstufe (Zivilisation der Polis) noch nicht erlegen war. Moses Werk konnte im Gegensatz zu den bestehenden Stadtgemeinschaften nur in der Begründung eines auserwählten Volkes bestehen, das einen festen Halt in einer auserwählten Gottheit und Verehrung hatte, in der Gründung einer das Ideal einer Polis besser verwirklichenden Politeia. Dabei musste er, wie es im Wesen einer Reformation begründet liegt, auf die Verhältnisse des überwundenen Kulturzeitalters, auf die Zustände der Gens zurückgreifen. Die Periode der sogenannten Alttestamentlichen „Bauernreligion" bringt dann die völlige Politisierung des Mosaismus, seine entschlossene Ueberführung in die Kulturstufe der Polis, einstmals als gewaltiger Fortschritt empfunden, wie es die Legende vom Tode Moses ausspricht, der das gelobte Land nur habe sehen, nicht aber betreten dürfen. Josuas Landtag in Sichem, Salomos Tempelbau in Jerusalem sind von der Legende ausgezeichnete Höhepunkte dieser Periode.

Mit dem ersten vorchristlichen Jahrtausend beginnt schliesslich im Gegensatz zur Polis das Zeitalter der Synodoi, der Genossenschaften. Hellenismus nennt man das letzte Drittel dieses Zeitraumes, in dem sich die neue geistige Haltung der Menschheit sieghaft durchgesetzt hat; die ersten zwei Drittel sind von Kämpfen um sie gegen die Polis erfüllt. Da streiten in Palästina die Propheten, im Westen Philosophen und Dichter um das Recht des Einzelwesens. Wenn jene an Mose anknüpften oder, wie Böhl sich ausdrückt, „die Wüstenperiode als das Ideal der goldenen Urzeit entschwundenen Glückes" preisen, so liegt hier wieder nur das naturgebotene Zurückgreifen der Reformatoren auf die Vergangenheit vor.

Meinhold, Hans: Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr. (Wissenschaft u. Bildung 133. Bd.) (IV, 106 S.) 8°. M. 1 —; geb. M. 1,25. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser behandelt den Stoff in folgenden 12 Abschnitten: die Anfänge — Eindringen des Stammes Juda in sein Gebiet. Von Saul bis Salomo. Von der Reichstrennung bis zur Zerstörung Jerusalems. Die Verbannung nach Babel. Der Wiederaufbau. Die jüdische Gemeinde von Esra bis zum Untergang des Perserreiches. Juden und Griechen. Geistige Strömungen. Unter römischer Herrschaft. Herodes. Von Herodes' Tod bis zum Fall von Jerusalem. Schluss — Talmud. Verhältnis des Judentums zu Christentum und Islam. Es ist eine Darstellung, der man auf Schritt und Tritt eingehendes Quellenstudium anmerkt, und die demgemäss auch ein selbständiges Urteil bietet; besonders gilt dies von der religiösen Würdigung des Judentums, die im Allgemeinen umsichtiger ist, als man sie gewöhnlich findet. An einzelnen Stellen kann ich allerdings Bedenken nicht unterdrücken. Die Entstehung des mosaischen Dekaloges (S. 20), den Individualismus und das Vergeltungsdogma (S. 23 ff.)möchte ich höher hinaufrücken, als der Verfasser tut. Die Pharisäer nach den Evangelien zu charakterisieren, auch nur teilweis, ist doch nicht angängig (S. 64). Meinhold selbst sagt S. 65: ein Bild, das der Gegner entwirft, ist meist verzerrt usw. Vgl. zu dieser Frage Chwolson, das letzte Passamahl Christi, Leipzig 1908. Herford, das pharisäische Judentum, deutsch von Rosalie Perles, Leipzig 1913. Folgende Urteile: Das Vergeltungsdogma musste schliesslich die Selbstsucht zur Hauptwurzel der Religion machen, S. 43; und ein modern empfindender Jude muss den Talmud aufgeben S. 98, sind in dieser Schroffheit und Allgemeinheit m. E. irrtümlich und irreführend. An störenden Druckfehlern fielen mir auf und merke ich für eine Neuauflage an: S. 14 Menschensündlein. S. 57 geapfert. S. 64 vergeschriebenen. S. 93 Ehre (doch wohl: Ehe). Endlich darf dann wohl auch der bekannte Mohr seine Arbeit getan haben, und: der Mohr kann gehen, S. 9.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, herausg. von Eduard Sachau. Zweite Abteilung: westasiatische Studien. Jahrg. 15. 16. 17. (III, 197; V, IX, 219; V, VIII, 232 S.) Lex. 8°. Je M. 6 —. Berlin, G. Reimer 1912—1914. Bespr. v. Fr Schwally, Königsberg i Pr.

Aus dem reichen Inhalt der vorliegenden drei Hefte kann ich nur diejenigen Abhandlungen hervor heben, die nach meiner Kenntnis einen besonderen Wert haben oder sonst meinen Arbeitsgebieten näher stehen. Hierhin rechne ich z. B. Die Dragomanatsassistenz vor den türkischen Gerichten von Kurt Ziemke (Jahrg. 1913, S. 1—36); Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Araber von Eugen Mittwoch (Jahrg. 1913 S. 37—50); Texte aus Fez und Tanga von G. Kampffmeyer (Jahrg. 1913, S. 51 bis 98); Bulgariens wissenschaftliche und poli-

Digitized by Google

tische Literatur von Iwan Dimitroff (Jahrg. 1912, S. 30—67); Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika von Friedrich Storbeck (Jahrg. 1914, S. 97—169). Die Darstellung der Grammatik des Ostturkestanischen (East Turki Grammar) von G. Raquette geht durch alle drei Jahrgänge (1912 S. 111—184, 1913 S. 113—211, 1914 S. 170—232) und hat den Umfang eines kleinen Buches. Sie ist in der Weise einer Konversationsgrammatik angelegt, auch mit Uebersetzungsübungen, und deshalb für die wissenschaftliche Benutzung etwas unübersichtlich. Zu Grunde liegt der Dialekt von Jarkand. Da der Verfasser 13 Jahre in dem Lande als Missionar gelebt hat, kann man sich auf seine Angaben gewiss verlassen. Wäre er sprachwissenschaftlich geschult oder verfügte er wenigstens noch über die Kenntnis eines anderen turanischen Dialektes, so würde mehr aus seinem Buche zu lernen sein. Immerhin wäre es empfehlenswert, von dieser Arbeit eine Buchausgabe zu veranstalten, aber dann in deutschem Gewande.

Beth, K.: Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. (XII, 238 S.) gr. 8°. M. 5 —; geb. M. 6 —. Leipzig, Teubner 1914. Bespr. von **Marie Pancritius**, Königsberg i Pr.

In dieser übersichtlich dargestellten, auf solider Forschung beruhenden, jedoch als Antwort auf die Frage nach den Anfängen der Religion zu einseitig auf den Aussagen rezenter Wildvölker aufgebauten Untersuchung führt Verfasser aus, dass Magie etwas „zufällig" Entstandenes sei (S. 66 ff.). „Das soll heissen, dass die magischen Bräuche und Formen aus praktischen Lebensübungen enstanden sind, denen an sich jede Abzweckung dieser Art fremd war." Der unbeabsichtigte Erfolg einer Gebärde oder Hantierung bot den Ansatzpunkt für eine magische Funktion.

Wie liesse sich aber der Nachweis führen, dass eine Handlung je aus dem praktischen Leben unmittelbar in die Rüstkammer der Magie überging? In einer Jahrhunderttausende umfassenden Kulturentwicklung können anscheinend profane Handlungen von Hause aus schon kultlichen Wert gehabt haben und dadurch erst zu einem magischen gekommen sein. Und gerade die vom Verfasser gewählten Beispiele tragen m. E. den Stempel ehemaliger Kultgebräuche an der Stirn. Was z. B. den Jagdzauber (S. 69 f.) anbetrifft, so musste doch das die Urkultur krönende höhere Jägertum zu einer jagdlichen Religion geführt haben, und wo der Jäger Priester war, mussten Jagdmaske usw.[1] im Kult Wild schützender und spendender Gottheiten eine Rolle spielen und mit dem Schwinden der religiösen Idee zauberhaft werden. Diluviale Höhlenwände verraten alteuropäischen Totemismus, dessen Nachklänge in Religion und Heldensage der Kulturvölker ganz anders aussehen, als seine fossilen Reste bei den heutigen Wildvölkern. Auch die von den kosmogonischen Sagen der Kulturvölker an den Anfang der Dinge gestellten Mischwesen — tierköpfige Menschengestalten — sind dort schon bildlich dargestellt, und der Höhlenboden zeigt Spuren von Kulttänzen. Musste nicht in einer Jägerreligion die Tierform jene Absplitterungen des Gottesgedankens verkörpern, die wir im Beginn der Geschichte überall als von Tieren begleitete Hochgötter wiederfinden? Tiergebieter und Wildschützer — in Tiergestalt oder menschengestaltig mit Tierabzeichen — die wohl als Vorstufe der europäischen Jagdgötter angesehen werden könnten, haben Altbabylonier, Europäer, Indianer; ich erinnere an Engidu, an den Tiermann der Artussage, des dänischen Volksliedes, an den „kleinen Hirsch" der Indianer u. a. m. Eine Jagdreligion hat es einstens gegeben; die im Lande des Bärenkults gewachsene Kalewala hat uns innig empfundene Gebete an die Jagdgötter aufbewahrt. Jedenfalls sind die zu Zauberzwecken dienenden Tierzeichnungen rezenter Naturvölker nicht ohne weiteres den diluvialen Bildwerken als wesensgleich zu erachten; verkümmerte Gegenwart nicht einer zu gewaltiger Entwickelung führenden Vergangenheit.

Auch der von der Frau geübte Fruchtbarkeitszauber (S. 101 ff.) wird in einer Mondreligion sakralen Charakter gehabt haben. Ueberhaupt wird bei Würdigung der von Frauen geübten Bräuche zu sehr ausser Acht gelassen, dass die Frau Begründerin der agrarischen Kultur war, die religiösen Ideen derselben entwickelte — das beweist ihr Priesterinnentum — dass sie Aerztin und Giftmischerin, Töpferin und Köchin war, und dass sich auch in Europa sichere Spuren des Mutterrechts finden. Sie hatte zuerst Bodenbesitz zu verteidigen; in ihrem Grabstock sieht man die Vorform der Lanze — der Waffe des Ackerbauers — und es ist wohl kein Zufall, dass die Geschichte der die deutlichsten Spuren des Mutterrechts zeigenden Inselkelten mit kriegerischen Herrscherinnen beginnt[1]. Kriegstänze der Frau dürften daher nicht zu Zauberzwecken dienende Nachahmungen (vgl. S. 101 ff.) sondern zauberhaft gewordener Nach-

[1] Anthropos 1913 S. 939.

[1] E. Windisch: Das keltische Brittannien S. 15 ff., 32, 72, 169. Nach Tacitus Ann. XIV 35 sind die Brittannier gewöhnt, unter Führung von Frauen in den Krieg zu ziehen. Aehnlich bei den Iren. S. auch: die streitbaren Hexen von Gloucester 1. 137.

Digitized by Google

hall der religiösen Weihe ihres einstigen Kriegertums sein.

Und die Dornen und Nadeln der schwarzen Magie stammen aus dem Rüsthause des Totenglaubens[1]. „Wenn den Kindern verboten wird (S. 107 ff.), im Winter den Namen des Prärie-wolfes auszusprechen, weil dadurch die Kälte zurückgerufen werden kann, so ist das eine ganz harmlose Gepflogenheit . . . Sie beruht einfach auf der äusserlichen Verbindung der Erscheinung des Prärie-wolfes mit der winterlichen Kälte . . . und diese Anschauung ist fern von jeder magischen Vorstellung. Sie kann jedoch eine prämagische genannt werden, sobald sich aus dieser ein magischer Brauch entwickelt. Das ist z. B. geschehen, wenn das Aussprechen des Namens des betreffenden Tiers nicht mehr blos symbolisch sondern von realen Wirkungen begleitet gedacht wird".

Allein in der ganzen Welt darf der Wolf im Winter nicht genannt werden, in Europa hauptsächlich in den Zwölften, der Werwolfszeit[2]. Es handelt sich also um keine „harmlose Gepflogenheit", keine „äusserliche Verbindung" des Wolfes mit der Kälte, sondern um uralten Totenglauben. Auch der Tote darf nicht genannt werden. Und so werden in den ungeheuren Zeitläuften menschlicher und religiöser Entwickelung Gottes- und Jenseitsgedanke noch mancherlei Formen angenommen haben, zu denen wir keine Brücke mehr schlagen können, von denen jedoch eine zauberhaft gewordene Erinnerung noch geblieben ist.

Die im Glauben der Naturvölker oft auftretende, meistens für die Magie in Anspruch genommene, „übersinnliche Kraft" — mana, manitu, wakonda usw. — wird vom Verfasser mit Recht in erster Linie als religiöse nicht als magische Realität bewertet (124). Und in dieser unpersönlichen übersinnlichen Kraft sieht er das Anfangsstadium der Religion (S. 203). Allein in verschiedenen Formen dieser Vorstellung werden Gottes- und Jenseitsgedanke so kräftig betont, dass m. E. eher an eine Verflüchtigung der Vorstellung von einem persönlichen höchsten Wesen und von mächtigen Ahnengeistern als an eine diese Vorstellungen im Keime schon enthaltende Vorstufe zu denken ist. Die Verworrenheit und Unbestimmtheit der Anschauungen der heutigen Wildvölker zeigen eben, dass diese nicht Schöpfer sondern Erben ihrer Gedankenwelt sind.

Aus einer Wurzel — der Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens (S. 222 ff) — sieht Verfasser Religion und Magie hervorgehen und lässt unentschieden, welche dieser beiden den Menschen beherrschenden geistigen Mächte zuerst auftrat. Nach meinem Dafürhalten wird sich der Beweis, dass Magie nicht überall aus gesunkener Religion hervorging, schwer bringen lassen; das eigene Wachstum dieses Parasiten am Baume der Religion beweist noch keinen selbständigen Ursprung.

Das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung ist der Nachweis der Wesensverschiedenheit von Religion und Magie und der Unmöglichkeit, dass Religion aus Magie hervorgehen könne. „Religion ist in ihrem Grundzuge ehrfurchtsvolle Anerkennung einer Macht, die der Mensch inne wird, Beugung unter eine deutlich empfundene, höhere Macht, mit der man auf Grund der Unterordnung eine persönliche Berührung sucht, die das Individuum mächtig emporhebt. Die Religion fordert nicht ein Recht, sondern sie sucht Erbarmen. Magie dagegen besteht in Operationen zu dem Zweck, egoistisch geartete Wünsche, deren Erfüllung gebieterisch gefordert wird, durchzudrücken."

[1] Anthropos 1913 S. 860.
[2] Anthropos 1913 S. 942.

Mitteilungen.

Das Deutsche Institut für ägyptische Altertumskunde, das unter der Leitung Ludwig Borchardt's steht, hat bis Kriegsausbruch seine Arbeiten ohne Störung durchführen können. Von deutschen wissenschaftlichen Unternehmungen, die durch das Institut beraten und gefördert wurden, kommen vor allem in Betracht: die — von Borchardt persönlich geleiteten — Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell el-Amarna: die Grabung der Königlichen Museen bei der Dar el-Medine, die der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft und der Heidelberger Akademie bei Qarara und El-Hibe und die Expedition der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Aufnahme der auf den ägyptischen Denkmälern vorkommenden Fremdvölker. Nahe an hundert deutsche Gelehrte und Künstler wandten sich in den letzten drei Jahren vor Kriegsausbruch in Aegypten an das Institut und konnten für ihre Arbeiten dort Rat und Hilfsmittel finden. Das Deutsche Haus in Theben (das während des Krieges von den Engländern zerstört wurde) wurde stark benutzt; unter den 25 Benutzern, die dort deutsche Gastfreundschaft genossen, befanden sich auch 4 Briten. Die Sammlungen des Instituts: die Ebersbibliothek, die z. Zt. über 3000 Bände nebst 50 handschriftlichen Tagebüchern deutscher Ausgrabungen in Aegypten umfasst, die Photographie-Sammlung u. a. befanden sich in erfreulicher Entwicklung. Ueber das Schicksal des Instituts seit der Vertreibung der deutschen Gelehrten und Konsularbeamten aus Aegypten ist nicht viel zu berichten. Das Haus, in dem sich die Arbeitsräume des Instituts befinden, wurde versiegelt, und seine Bewachung der diplomatischen Agentur der Vereinigten Staaten von Nordamerika anvertraut, ebenso die Häuser an den verschiedenen Grabungsplätzen; doch konnte dieser Schutz, wie bemerkt, das Deutsche Haus in Theben, eine Stiftung des Kaisers, nicht vor vandalischer Zerstörung durch die englischen Militärbehörden retten. Bei Kriegsausbruch befand sich der Direktor gerade auf dem Wege nach Deutschland. Der Assistent Dr. Rösch, ein besonders kenntnisreicher und befähigter Mitarbeiter, eilte zu seinem Truppenteil; er ist bereits im ersten Kriegsmonat gefallen. Von den

Digitized by Google

wissenschaftlichen Arbeiten konnten die Publikation über die Grabungsergebnisse von Tell el-Amarna sowie eine grössere Arbeit zur Chronologie der ältesten ägyptischen Geschichte, von Borchardt weitergeführt werden, da die Generalverwaltung der Kgl. Museen in Berlin dem Institut während der Kriegszeit Unterkunft gewährt hat.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung der phil.-hist. Klasse der K. sächs. Ges. d. Wissensch. zu Leipzig am 3. Februar meldete Heinrich Zimmern eine Arbeit an „Weiteres zur babylonischen Neujahrsfeier". Die Nummern 125, 132, 145 der Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, autogr. v. Ebeling, enthalten Schilderungen des babylonischen Neujahrsfestes im Frühlingsmonat Nisan, 132 speziell von der Feier in Uruk, 143 von der symbolischen Feier in Babylon, bei der es sich um den in die Unterwelt verschwundenen und dort festgehaltenen, dann von dort befreiten und in seine Stadt zurückgekehrten Landesgott Bel-Marduk handelt, Gesang des Weltschöpfungsliedes „enuma eliš" zu seinen Ehren, Tötung eines Missetäters an seinem Feste, eine Szene, die wahrscheinlich das Vorbild zu der Tötung eines Gefangenen am Sakäenfeste bilde.

Personalien.

Dr. Max Ohnefalsch-Richter, bekannt durch seine Ausgrabungen in Cypern, ist im 70. Lebensjahre in Berlin gestorben.

Ulrich Wilcken ist aus München nach Berlin berufen worden.

Dr. Hans v. Mžik, Kustos an der Hofbibliothek in Wien, hat sich an der dortigen Universität für historische Geographie des Orients habilitiert.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

American Journal of Archaeology. 1916:
XX 3. Gustavus Eisen, Button beads with special reference to those of the Etruscan and Roman period.

Anthropos. 1915—1916:
X—XI. Bd. 3, 4. H. Joseph van Oost, La musique chez les Mongols des Urdus (Mongolie sud-ouest). — J. Blais, Les anciens esclaves à Zanzibar. — Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion. (Fortsetzung) (Bernhard Ankermann; W. Schmidt). — *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung, herausgegeben von Rudolf Stüve; *O. Dempfwolff, Die Sandawe (W. Schmidt).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
1. Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung seines 70. Lebensjahres dargebracht (Eduard Hermann).
4. *Ἰ. Ν. Σβορῶνος, Πῶς ἐγεννήθη καὶ τί σημαινει ὁ διπλοῦς ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου (E. Gerland). — *Jakob Philipp Fallmerayer, Schriften und Tagebücher usw. hrsg. und eingeleitet von Hans Feigl und Ernst Molden (Nikos A. Bees).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
1. *W. E. Crum, Der Papyruscodex saec VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften, mit einem Beitrag v. A. Ehrhard (Schr. d. Wissensch. Ges. in Strassburg 18. H.) (J. Leipoldt). — *Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus 1. Teil (K. Sudhoff).
2. *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (G. Hoennicke). — *Eckhard Unger, Zwei babylonische Antiken aus Nippur; Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis (Bruno Meissner). — *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft XI.
3. *Karl Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum (Hermann Jordan).
4. *Hermann Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuches Heft 2 (H. O. Lange).
5. *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Samuel Krauss).

Deutsche Rundschau. 1916:
Dezember. B. L. Frhr. von Mackay, Das asiatische Weltbild der Gegenwart und Zukunft. — E. Banse, Türkische Fragen (Bagdadbahn).

Journal Asiatique. 1915:
Jan.-Févr., Casanova, Une date astronomique dans les épîtres des Ikhwân aṣ-Ṣafâ. — Henri Lammens, Une visite au Saiḫ suprême des Nosairîs Ḥaidarîs. — *William Popper, Abû 'l-maḥâsin ibn Taghrî Birdi's annals, entitled an-nujûm az-zâhira vol. VI, part I (C. Huart). — *Moïse Schwab, Le manuscrit hébreu no. 1408 de la bibliothéque nationale; *Moïse Schwab, Livre de comptes de Mardoché Joseph (D. Siderski). — *W. Rybinski, Les Samaritains (E. A.).
Mars-Avril. F. Nau, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712—716. — *A. Maillet, Grammaire du vieux Perse (Robert Gauthiot).
Mai-Juin. F. Nau, Corrections et additions au cataloque des manuscrits syriaques de Paris. — D. Sidersky, Les anciennes écritures hébraïques dénommées aschourith et libonnaée. — Moïse Schwab, Trousseau d'une fiancée égyptienne au XVIIe siècle.
Juillet-Août. R. Weill, La période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie. — *Edward G. Browne, The press and poetry of modern Persia; *M. Horten, Mystische Texte aus dem Islam; *Ismaël Hamet, Chronique de la Mauritanie sénégalaise; *Henri Hugon, Les emblèmes des Beys de Tunis; *A. Raux, Histoire du Borsu, Texte persan; *Louis Massignon, Quatre textes inédits, relatifs à la biogr. d'al-Ḥosayn ibn Manṣour al-Ḥallâdj; *L. Chéikho: Loutfi-Pascha, Code du grand Vizirate (S. A. aus dem Machriq); *Sir Charles Lyall, The dîwâns of 'Abid ibn al Abraṣ of Asad and 'Amir ibn aṭ-Ṭufail of 'Amr ibn Ṣa'ṣa'ah; *Gaston Wiet: Maqrizi, el mawa'iz wa'l-i'tibâr fi dhikr el-khitat wa'l-âthâr vol II 1. partie (Cl. Huart).
Sept.-Octobre. C. Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie (suite). — Henri Lammens, l'attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés. — Moïse Schwab, Deux singuliers éléments de bibliographie orientale. — S. H. Hodiwala (D. M. trad.), Les colophones de Mihirāpān Kaikhusru. — *Miguel Asín Palacios, La mystique d'al-Gazzālī (C. H.). — *C. L. Bedale, Sumerian tablets from Umma in the John Rylands library; *L. W. King, Catalogue of the cunéiform tablets in the Kouyounjik Collection of the British Musum, supplement; *George A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade; *E. A. Wallis Budge, Miscellaneous coptic texts in the dialect of Upper Egypt (L. Delaporte). — *Georges Marçais, Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle (Alfred Bel). — *T. G. Djuvara, Cent projets de partage de la Turquie (1281—1913) (Cl. Huart).
Nov.-Décembre. Frédéric Macler, Notre-dame de Bitlis. — Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie (suite). — *Marcel Cohen, Le parler arabe des juifs d'Alger; *Annette S. Beveridge, The memoirs of Bâbur; *C. A. Storey, The fâkhir of Al-Mufaḍḍal ibn Salama (Cl. Huart)

Journal of the R. Asiatic Society. 1915:
D. B. Spooner, The Zoroastrian period of Indian history (Auf Grund einer Ausgrabung in Pāṭaliputra, wo er einen den persischen Hallen (Persepolis) entsprechenden Grundriss gefunden haben will). — *R. F. Harper, Assyrian and babylonian letters XII and XIII; *M. Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts (Vorderasiat. Bibl. 8, 1) (T. G. Pinches). — *Canon Sell,

Digitized by Google

The life of Muhammed (H. Hirschfeld). — Joseph Offord, The deity of the crescent Venus in ancient Western Asia. — M. Tseretholi, Sumerian and Georgian: a study in comparative philology II. — E. Blochet, Le nom des Turks dans l'Avesta; Mongol boghdo, „saint". — Reynold A. Nicholson, The poetry of Mutanabbi. — R. P. Dewhurst, Notes on the Avesta. — L. D. Barnett, An aramaic inscription from Taxila. — A. Cowley, The first aramaic inscription from India. — *Georges Marçais, Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle; D. S. Margoliouth, The early development of Mohammedanism (A. R. G.). — *S. Spiro bey, A new practical grammar of the modern Arabic of Egypt (H. Hirschfeld). — T. G. Pinches, Sumerian women for field-work. — *George Foot Moore, History of religions I (A. Berriedale Keith). — *William M. Nesbit, Sumerian records from Drehem (T. G. Pinches). — *I. Davidson, Saadia's polemic against Hiwi al-Balkhi (M. Gaster). — C. T. Harley Walker, Jahiz of Basra to al-Fath ibn Khaqan on the „exploits of the Turks and the army of the khalifate in general." — Oric Bates, Ethnographic notes from Marsa Matrah. — A. Berriedale Keith, The Magi (über J. H. Moulton, early Zoroastrianism). — Vincent A. Smith, The Zoroastrian period of Indian history. — Clara C. Edwards, History of the dome in Persia. — *P. M. Sykes, A history of Persia (M. Longworth Dames). — *Theodore H. Robinson, paradigmata and exercises in syriac grammar (H. Hirschfeld). — D. S. M., Some recent arabic publications. — *Theophilus G. Pinches, The babylonian tablets of the Berens collection (Asiatic society monographies XVI) (A. H. Sayce). — *W. H. Schoff, Parthian stations by Jsidore of Charax (J. Kennedy).

Literarisches Zentralblatt 1917:

1. *Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament (E. Herr). — *J. Németh, Türkische Grammatik u. Türkisches Lesebuch mit Glossar; *Achmed Muhieddin, Türkische Schönschreibehefte (Brockelmann). — *Benno Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer, erste Hälfte. (O. Schroeder).
2. *Jobs Nikel, Der Hebräerbrief (J. H.). — *Eduard Seler, Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (W. Lehmann). — *Josef Strzygowski, Die bildende Kunst des Ostens (Theodor Kluge).
4. *Edmund Dahl, Nyamwesi-Wörterbuch (Hans Stumme).
5. *Engelbert Drerup, Aus einer Advocatenrepublik (Demosthenes und seine Zeit) (E. v. Stern). — *Georg Jacob, Schanfara-Studien. 2. Teil (Brockelmann).

Museum. 1916:

October. *R. M. Dawkins, Modern Greek in Asia Minor (D. C. Hesseling). — *R. Koldewey, Das wieder entstehende Babylon (G. J. Thierry). — *R. Cagnat, L'annone d'Afrique (H. van Gelder).
November. *F. Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandriens (H. van Gelder).

Nature. 1916:

September. J. Offord, Egyptian Astronomy and the Zodiac.

Sitz. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1916:

XLVIII. XLIX. O. Schroeder, Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit auf Grund von Götterlisten und theophoren Personennamen in Kontrakten dieser Zeit. L. Mark Lidzbarski, Die Herkunft der manichäischen Schrift.
LI. LII. W. Bang: Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen 3. Stück: Ueber das Possessivsuffix -sï und einige seiner möglichen Verwandten.

Theologisches Literaturblatt. 1917:

1. *Eduard König, Hermeneutik des Alten Testaments; *Harold M. Wiener, The date of the exodus (Wilh. Caspari).
2. *Friedr. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Ed. König). — *Joh. Leipoldt, Die ersten heidenchristlichen Gemeinden (Büchsel).

Theologische Literaturzeitung. 1917:

1. *Bernh. Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters (Ed. König). — *Paul Humbert, Qohéleth (Volz). — A. Bertholet, Berichtigung (zu seiner Anzeige von Gressmanns „Schriften des Alten Testaments in Auswahl" ThLZ 1916 Sp. 427 ff.).
2. *S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (A. Ungnad). — Entgegnung von Ed. König (zu Nr. 24 von 1916). Erwiderung von W. Nowack.

Theologische Rundschau. 1916:

10. 11. H. Neues Testament. Eberhard Vischer, Paulus (Die an Bousset's Kyrios Christus anknüpfende Disputation).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:

2. *Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (Jakob Handel).
5. *Konrad Erbacher, Griechisches Schuhwerk. Eine antiquarische Untersuchung (die auch für Orientalisten von Bedeutung sein dürfte D. R.) (Hans Lamer).
6. *E. Cavaignac, Histoire de l'antiquité II. Athènes 480—330 III. La Macédoine, Carthage et Rome 330—107 (Fr. Cauer).

Zeitschr. f. d. Alttest. Wissenschaft. 1916:

36. Jahrg., 3/4 H. K. Beth, El und Neter (dessen Mnskrpt vor dem Erscheinen von Söderblom's „das Werden des Gottesglaubens" bereits an die Redaktion gesandt war). — Karl Budde, Dtn 13, 10 und was daran hängt; Zum vierten Schöpfungstag (Gen 1, 14—19). — Max Löhr, Jesaias-Studien II. — F. E. Peiser, שְׁנָתַיִם לִפְנֵי הָרַעַשׁ. — Max Löhr, Psalm 7 9 10. — Sigmund Mowinckel, כמר כֹּמֶר. — C. F. Seybold, Genesis 13, 9. — Lucian Gautier, Zur Erklärung der Redensart מי אביהם in I Sam. 10, 12. — Rudolf Kittel, Zur sexuellen Abstinenz in I Sam. 21, 5 ff. — J. Herrmann, סאסא Jes. 27, 8 und שאשא Hes. 39, 2. — C. H. Cornill, Jesaja 53, 12. — Karl Marti, Zu Psalm 9, 14; eine arabische Parallele zu בְּי אדוני.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Festschrift Adolf Schwarz zum 70. Geburtstage 15. Juli 1916 gewidmet. Wien, R. Löwit, 1917. M. 20 —.
*A. v. Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Berlin, D. Reimer, 1916. M. 25 —.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen. VII 2.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschien:

Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell el-Amarna. II. Tell el-Amarna vor der deutschen Ausgrabung 1911. Von Paul Timme. VIII, 80 Seiten. Fol. Mit 66 Abbildungen im Text, einem schwarzen Uebersichtsblatt und einer farbigen Karte in 8 Blatt.

Steif broschiert M. 60 —
In solidem Leinenband M. 68 —
Für Mitglieder der D. O-G. M. 48 —
Geb. M. 56 —

(31. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 5 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Mai 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 129—146

Bork, Ferdinand: Ein Himmelsbild der Pokontschi 142
Meissner, Bruno: Geographica 140
Peiser, F. E.: Jesaja Kap. 9 129
Ungnad, Arthur: Das Alter der Geburtsomina 139

Besprechungen . . . Sp. 147—158

Beer, Georg: Hebräisches Uebungsbuch (Otto Schroeder) . 152
Epstein, N.: Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (F. Perles) 156
Halideh Edib Hanum: Das neue Turan (Friedrich Schwally) . . 157
Hell, Joseph: Muhammad ibn Sallām al-ǧumahī, die Klassen der Dichter (H. Reckendorff) . . . 147
Hölzel, Ed.: Grosse Handkarte von Aegypten (Walter Wreszinski) 158
Schenke, Wilhelm: Die Chokma (Sophia) (Bruno Violet) . 153

Mitteilungen 158
Aus gelehrten Gesellschaften . 158
Personalien 159
Zeitschriftenschau 159
Zur Besprechung eingelaufen 159—160

Jesaja Kap. 9.

Von F. E. Peiser.

Um einen kleinen Fund bekannt zu geben, der meines Erachtens einige Rätsel löst, muss ich das ganze Kapitel 9 des Buches Jesaja vorlegen. Wenn ich dabei auf die „Fortsetzung" Kap. 10, 1—4 verzichte, so wird der Grund dafür aus meinen Darlegungen erhellen.

Ich will diesmal in der Weise vorgehen, dass ich zuerst den überlieferten Text bespreche und dann das Resultat folgen lasse; also anders wie in meinen früheren Veröffentlichungen zum AT.

Vers 1. גדול ist an dieser Stelle, wo es sich um den Gegensatz von חשך und אור handelt, zum mindesten überflüssig; ich empfinde es sogar als störend. — אור vor עליהם נגה ist kaum erträglich.

Die Verbindung kommt nur noch Prob. 4, 18 vor: וארח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום. Dort wird aber zu lesen sein וארח צדיקים כנגה, während das Uebrige aus einem in den Text gezogenen Zusatz entstanden ist, welcher נגה erklärte: כאור הולך עד נכון היום, also als Morgendämmerung. Der so gewonnene Halbvers wird ursprünglich mit dem Vers 19 verbunden gewesen sein, wobei dieser wohl voranzustellen ist:

דרך רשעים כאפלה
וארח צדיקים כנגה

Auch die zweite Hälfte von 19 לא ידעו במה יכשלו dürfte einem erklärenden Zusatz ihre Entstehung verdanken.

Für die etwa noch heranzuziehende Stelle Habakuk 3, 4 sieh meinen Habakuk (MVAG 1903) S. 32 Nr. 44.

Hier wird also אור wohl als Glosse zu dem gleichen kurz vorherstehenden Wort zu streichen sein.

Vers 2. הגוי לא ist sicher irgendwie verdorben; die Lesung לו kann Versuch einer Erleichterung sein. — כשמחת בקציר ist schwerfällig, besonders da noch ein Satz mit כאשר folgt; eins von beiden ist jedenfalls übrig. In dem mit כאשר beginnenden Satz vermisse ich das Subjekt. Wenn es daselbe sein sollte, wie in שמחו, so würde die Diction des Dichters recht mangelhaft sein. Hier dürfte es deshalb nahe liegen in הגוילא ein verdorbenes הגוים zu sehen, wobei לא aus מ, in vorauszusetzender älterer Schrift, verlesen worden ist, vergl. einen ähnlichen Fall ZATW 1916 S. 221, wo ich ein נת als aus מ verdorben erklärte.

Vers 3. אתּ ist durch den davor stehenden Paseq-strich als verdächtig gekennzeichnet. — Die Auffassung von סבלו als Nomen hinten ע׳ל ist sicher falsch. Das Wort kommt so noch 10, 27 und 14, 25 vor. In 14, 25 ist zu dem Halbvers יסר מעליהם עלו[1] als Parallele zugeschrieben:

וסבלו מעל שכמו יסור

Dies aber ist, mit geringer Umstellung, 10, 27 entnommen, wo der Qinavers zu lesen ist:

יסור סבלו מעל שכמך
ועלו מעל צוארך

[1] Es ist vielleicht besser ולסור zu lesen.

Digitized by Google

Zu diesem ist später als Korrektur zugefügt יחבל על. Der Qinavers dürfte als Versuch einer Verbesserung unseres Verses aufzufassen sein. Danach vermute ich als ursprüngliche Form unseres Verses

כי על סָבְלוֹ על שכמיהם

Danach muss dann etwas fortgefallen sein der Bedeutung: „hast Du abgenommen". Es käme also eine Verbindung in Frage, für die vielleicht חבל aus der Korrektur zu 10, 27 heranzuziehen wäre. Aber die Bedeutung würde nicht recht passen. Nun scheint in 8, 22 מנרח nur durch gewaltsame Konstruktion in den Zusammenhang gepresst zu sein. Deshalb darf angenommen werden, dass es fälschlich an diese Stelle gezogen worden ist und vielmehr als Randverbesserung zu unserm Vers gehörte. Mit Hilfe des oben verdächtigten את־ conjiciere ich danach אַתָּה מְנַדֵּחַ, wobei Makkeph als Abkürzungsstrich angesehen werden kann. — Im zweiten Halbvers scheint mir בו hinter הנגש störend und daher zu streichen zu sein.

Vers 4. Die Verbindung כי כל סאון סאן ברעש ist unerträglich; der Versuch der Masoreten סַאֵן zu punktieren, macht aus einer Schwierigkeit zwei. Ich schlage vor וכל סאון zu lesen und es hinter ושמלה מגוללה ברמים zu stellen, sodass zum „Schuh" ebenfalls „gewälzt in Blut" zu denken ist. סאן ברעש hat dann mit dieser Stelle nichts zu tun und ist nur wegen סאון hierhergezogen, wobei die Umstellung von וכל סאון erfolgte.

Nun fehlt aber ein Verb; denn והיתה לשרפה ist offensichtlich eine Glosse zum Vorhergehenden mit Bezug auf das Folgende. Nun steht in Vers 18 ein כמאכלת אש, das dort nur als Stichwortglosse hineingezogen sein kann. Die unmittelbar vorhergehenden Wörter ויהי העם sind späterer Zusatz, ebenso wie כ, um einen Zusammenhang zu gewinnen. Als dasjenige, was in unsern Vers zu ziehen sein wird, bietet sich demnach die hier nicht passende und auch sonst nicht verständliche Gruppe נעתם ארץ. Danach conjiciere ich הַנְעַתָּ אל ארץ, wobei מ aus einem schlecht geschriebenen oder etwas verwischtem אל in älterer Schrift missverstanden sein wird, wie ähnliche Fälle oben berührt worden sind. Da es sich nun um zwei Arten Gegenstände handelt (Gewand und Schuhe), so ziehe ich aus 10, 8 das dorthin verschlagene, dort nicht passende יחדו hierher und gewinne so vermutungsweise den Halbvers

יחדו הנעת אל ארץ

Vers 5. בן נתן־לנו ist offensichtlich erklärende Dublette zum Vorhergehenden. — Für המשרה, das bisher noch nicht befriedigend erklärt worden ist, schlage ich die Annahme einer Entlehnung aus dem Assyrischen vor. Dort ist *musarû* „die Inschrift". *š* für *s* weist auf assyrische, nicht etwa auf babylonische Herkunft, s. Schrader KZ I 5.

המשרה על שכמו bedeutet also: Die Inschrift auf seiner Schulter; und da dieser Nominalsatz sich an ein indeterminiertes Nomen anschliesst, wird er als indeterminierter Relativsatz aufzufassen sein: ein Kind, auf dessen Schulter die Inschrift war. Das erinnert an babylonische Statuen, die auf der Schulter eine Inschrift tragen. Es handelt sich also wohl um ein Geburtsomen, bei dem das Kind, wie eine jener Statuen, eine Inschrift auf der Schulter trug. Das folgende ויקרא שמו ist deutlich späterer Einschub.

Die Inschrift muss nun, da das Wort mit Artikel versehen ist, im darauf folgenden Text enthalten sein. Und da dies Wörter sind, die als hebräische aufgefasst nur mit Ach und Krach zu einem Sinn gezwungen wurden, so wird der Versuch gestattet sein, sie einmal als assyrische zu lesen:

פלא = *palâ*

יועץ könnte = *iu'êṣ* sein. Aber die Buchstabengruppe ist wohl schon von denjenigen verändert, welche sie nicht mehr verstanden haben. Ursprünglich dürfte sie לאעץ gewesen sein. Dies hat wenigstens eine gute Tradition als Glosse bewahrt, die an den Rand geschrieben, dann aber in 10, 15 hineingezogen worden ist, wo sie zu einer der geschmacklosesten Deutungen Veranlassung gab, die unbeanstandet von den Auslegern passieren gelassen worden ist.

10, 15 enthält einen Dreihebervers:

היתפאר הגרזן על החצב
אם יתגדל המשור אל מניפו

Zum ersten Halbvers ist בו als Glosse beigeschrieben; zum zweiten בהניח שבט את מרימו; und zu dieser Erklärung die weitere, als Verbesserung des Stils der Erklärung dienende כהרים מטה, wobei zu ergänzen wäre את מרימו. לאעץ ist also deutlich hier nicht am Platze.

Ich lese für יועץ also לאעץ und deute es assyrisch als *lu'êṣ*.

אל גבור. Diese Verbindung kommt nur hier und 10, 21 vor und dürfte dadurch schon verdächtig sein. Mit אל עליון ist sie gewiss nicht zu vergleichen.

10, 21 ist שאר ישוב שאר יעקב erklärende Glosse zu שאר ישוב in 10, 22. Dann hängt das darauffolgende אל־אל גבור in der Luft und wird als erklärende Glosse zu unserm Vers gehören. Das Makkeph wird aus dem Abkürzungsstrich entstanden sein, so dass die Glosse besagen will אל גבור = אלהים. Der Glossator hat also den Sinn nicht mehr gekannt.

Ich nehme an, dass das ו erst später ein-

Digitized by Google

gesetzt worden ist, ursprünglich also אל גבר dastand. Dies lese ich *el gabri*.

אבי עד ist so wenig befriedigend gedeutet, das ich dazu nichts hinzuzufügen brauche. Ich lese es *abî êdu*.

שר שלום kommt auch nur hier in dieser Verbindung vor. Auch hier wird das ו erst später eingeschoben worden sein. Ich lese die Gruppe *(is)suri salâmi*.

Vers 6. למרבה. Hier zeigt schon das ם, dass etwas eigentümliches vorliegt. Die Tradition belegt also noch die Trennung in zwei Wörter. Ich lese *lam rabî*. Das würde also ergeben:

palâ *lu'ês* *el gabri*
abî *êdu*
(is)suri *salâmi* *lam rabî*

„Die Regierung verringert er dem Gegner,
„Mein einziger Vater,
„Im Augenblick des sich gnädig Zuwendens vorm Untergehen.

Darauf folgt המשרה, das ich zu הוא המשרה vervollständigen möchte = dies die Inschrift: Der Rest von Vers 6 gibt dann spätere erklärende Zusätze: לשלום אין קץ will das *issuri salâmi* deuten; es scheint in der Tat noch eine Spur davon in der Erinnerung geblieben zu sein, dass es sich um eine zeitliche Bestimmung handelte. Das Folgende besagt, dass sich das Orakel auf den Thron und die Herrschaft Davids beziehe, und dass diese durch Gerechtigkeit und Recht herzustellen und fest zu gründen seien, von nun an bis in Ewigkeit (d. i. vom Standpunkt des Erklärers der Stelle, also Lehrtätigkeit; lebte dieser in einer Zeit, wo ein Davidide Aussicht hatte, das Königtum neu zu errichten?). Der Schlusssatz dürfte später als frommer Wunsch angefügt worden sein.

Es bleibt von dem, was ich nicht beanstandet habe, in Vers 1 eine Strophe aus 2 Qinaversen. Das gleiche Ergebnis erhalte ich in Vers 2. Danach nehme ich an, dass Vers 1—6 aus 6 solchen Strophen ursprünglich bestanden hat. Darauf gründet sich die nun folgende Rekonstruktion:

[1] העם	ההלכים	בחשך
ראו	אור	
ישבי	בארץ	צלמות
נגה	עליהם	
[2] הרבית	הגדלת	השמחה
שמחו	לפניך	
כאשר	יגילו	׳הגוים׳
בחלקם	שלל	
[3] כי על	סבלו	׳על שכמיהם׳
׳אתה	מנדח׳	
שבט	הנגש	החתת
כיום	מדין	
[4] ושמלה	מגוללה	בדמים
׳וכל	סאון	
׳יחדו	הנעת	אל ארץ׳
מאכלת	אש	
[5] כי ילד	ילד	לנו
המשרה	על שכמו	
—	—	—
	—	
[6] פלא	׳לא׳עץ	אל גבר
אבי	עד	
שר	שלם	לם רבה
׳הוא׳	המשרה	

In Strophe 5 fehlt nach dieser Rekonstruktion ein Qinavers; und zwar derjenige, mit dem die Inschrift anfing. Es käme auf den Versuch an, aus ihr selbst heraus eine Ergänzung zu finden. Nun ist *rabû* terminus technicus für das Untergehen eines Himmelskörpers. Himmelskörper und Gott zugleich sind Šamaš, Ištar, Sin. Erinnern wir uns nun, dass Sargon II. Gewicht auf die Aera Sins *(adû Nannari)* legt, ferner dass während Sargons I. Zeit das *palû Ištar* aufhörte und, wenn meine Ausführungen in der Hommel-Festschrift[1] richtig sind, das *palû Nannari* begann, so werden wir in Strophe 6, wo von dem „Verringern" eines *palû* die Rede ist, und wo wir vor dem „Untergehen" stehen, als den unterliegenden „Gegner" Nannar ansehen, dessen Aera um 709 zu Ende ging. Nannar ist hinter *lam rabî* nicht mehr genannt, weil er schon als *gabri* bezeichnet war. Aber wer ist der Sieger über Nannar, wessen Aera löst diejenige Sins ab? Hierauf will ich die Antwort schuldig bleiben. Es käme auf die Götterzahl an und auf das Jahr, wo nach den Titeln eines Herrschers der Anspruch auf Inaugurierung eines neuen Zeitalters erhoben zu sein scheint (Antiochus Soter, Augustus). Da ich mich beim Rechnen meistens verrechne, überlasse ich andern die Eruierung. Jedenfalls muss aber der Gott in dem fortgefallenen Qinavers der Strophe 5 gestanden haben. Ich setze deshalb Bel (mit Fragezeichen) ein und lasse es auch dahingestellt, ob wegen der von Sargon in Babylon ausgeführten Zeremonie, durch welche er im Jahre 709 rite König von Babylon wurde, an Bel-Marduk zu denken ist. Fragen wir uns weiter, in wessen Interesse das Omen fabriziert worden ist, so führt uns der Umstand, dass es ein assyrisches ist und ferner der, dass es auf

[1] Noch nicht erschienen.

Digitized by Google

den Beginn einer neuen Aera deutet, auf Sargon II., der allein in jener Zeit mit dem Anspruch als Begründer einer neuen Epoche auftrat.

Danach vermute ich als ersten Halbvers: *Šarrukîn šakin Bel(?)*. Hieran muss sich ein Relativsatz geschlossen haben, also assyrisches *ša*. Darum schliesse ich, dass hierher die in Vers 4 beanstandete Gruppe סאן ברעש gehört und ס *ša* ist; dann wird in אן das assyrische *ina* stecken. Was ist aber das folgende? G hat für ברעש *δολῶ*, das könnte auf משאן Prov. 26, 26 führen; dann wäre aber, wenn dies aus סאן entstanden sein sollte, das *επισυνηγμενην* ebenso ohne hebräische Deckung, wie ברעש ohne griechische. Daraus ist wohl nur der Schluss zu ziehen, das der Text unsicher war. Ich möchte deshalb vorschlagen ברשע zu lesen und erkläre dies als assyrisches *purussê*[1], also סאן ברשע = *ša ina purussê*. Der fortgefallene Qinavers wäre also herzustellen

[סרגון סגן בל]
סאן ברשע

Ich nehme danach an, dass der Anfang des Gedichtes sich auf die Befreiung des jüdischen Staates von der samaritanischen Gefahr und Bedrückung bezieht, welche durch Sargons Zerstörung von Samaria herbeigeführt wurde; ferner, dass es verfasst wurde um das Jahr 709, als Sargon den Anspruch erhob, als König einer neuen Aera, als Weltheiland angesehen zu werden. Das Gedicht ist also eine Propagandaschrift für diesen Gedanken, wie solche wohl in allen kulturellen Zentren der damaligen vorderasiatischen Welt vertrieben sein werden. So wurde die Stimmung in jener Zeit gemacht.

Uebersetzung.

Das Volk, das wandelt, im Dunkeln,
Sieht Licht;
Die da wohnen im finstern Lande,
Dämmerung über ihnen.

Vermehrt hast Du, vergrössert die Freude;
Sie freuen sich vor Dir,
Gleichwie die Leute jubeln
Beim Erraffen von Beute.

Denn ein Joch, das sie trugen auf ihren Schultern,
Stösst Du herab;
Den Stab des Frohnvogst zerbrachst Du
Wie beim Sieg über Midian.

Und Gewand, das geschleift war in Blut,
Und jeglichen Schuh
Zusammen schüttelst Du zur Erde
Als Speise des Feuers.

Denn ein Kind ist uns geboren,
Auf des Schulter die Inschrift:
[„Sargon der Statthalter Bels (?)],
„Der in der Entscheidung
„Die Regierungszeit verringert dem Gegner,
„Mein einziger Vater,
„Im Augenblick des Zuwendens vorm Untergang".
Dies die Inschrift.

Fraglich ist es, wen das Gedicht anredet. Am nächsten läge: Sargon selbst. Nur die Erwähnung des יום מדין könnte hier dagegen gehalten werden, sodass die Anrede auf Jahveh zu denken wäre. Später ist freilich Jahveh der Angeredete, als das Gedicht erweitert wurde, um die Niederlage der Samaritaner zur Hauptsache zu machen. Und der am meisten anstössige Qinavers wurde dabei wohl unterdrückt. Es gehören zu dem weitergearbeiteten Gedicht die Verse 7, 8, 10, 12, 13, 15, 16b, 19.

Vers 7. ביעקב ist augenscheinlich ein Zusatz; nachdem dieser in den Text gezogen war, wurde wohl auch vor ישראל der Angleichung halber ein ב gesetzt. Dies ist also zu streichen.

Vers 8. אפרים ויושב שמרון heben sich als Glossen heraus. — לבב hinter בגדל ist überflüssig; es kommt nur hier und 10, 12 in dieser Verbindung vor; letztere Stelle ist deutlich ein Zusatz, der vielleicht mit Hinblick auf unsern Vers so formuliert worden ist; dann wird לבב als erklärende Glosse aufzufassen sein, die früh in den Text gedrungen ist, also zu streichen.

Vers 10. רצין ist späte Glosse, die dem Zusammenhang nicht mehr gerecht wurde. G hat aus dem unsicheren Konsonanntenbestand auf צרי הר ציון geraten, hatte also einen Text vor sich, in dem die Glosse רצין schon eingedrungen war. Indem ich עליו als eine Glosse auffasse, die auf das ursprünglich Richtige hinweist, vokalisiere ich יִשְׂנַב und vermute על צריו. Dann wird יסכסך dieselbe Bedeutung haben wie das Hiphil von סוך Hiob 3, 23.

Vers 12. המכהו ist grammatisch korrekt und nicht zu beanstanden: dagegen ist צבאות zu streichen.

Vers 13. כפה ואגמון ist übrig, also wohl als Parallele zum Vorhergehenden aufzufassen. יום אחד ist deutlich ein späterer Zusatz.

Vers 15. ויהיו scheint redaktioneller Einschub zu sein. Der Vers ist ein etwas verändertes und umgestelltes Zitat aus 3, 12.

Dort ist, als Dreiheber, zu lesen:

עמי מאשריך מתעים
ודרך ʾאחורʾ בלעו

Für das unmögliche ארחתיך wird das als Glosse nach 1, 4 verschlagene אחור einzusetzen sein. Das vor אחור dort stehende Wort ist ebenfalls Glosse und gehört zu Vers 6, wo es für לא זרו die bessere Lesung לא נזרו an die Hand gibt. Fraglich ist, ob nicht ʾאחורʾ, also mit Abkürzungsstrich, als ursprüngliche Form der Glosse anzusehen wäre; dann würde vielleicht אחורניתך einzusetzen sein[1].

[1] ב für assyrisches p wie נ für assyrisches k.

[1] Form wie die Korrektur Klostermanns zu 2. Sam. 2. 23 s. Ges. HW[15] 26 zu אחר.

Digitized by Google

Vers 16 b (zu a und c sieh unten!). כי wird als redaktioneller Einschub anzusehen sein. מרע ist als מֵרַע zu vokalisieren, וכל פה ist erklärender Zusatz zu דבר, vielleicht veranlasst durch Vers 11, zu welchem sieh unten.

Vers 19. יאכל ist Erklärung zu ינזר, woraus dann weiter der üble Zusatz איש בשר זרעו יאכלו entstanden ist. Für שבעו lese ich mit G שבע.

Das erweiterte Gedicht hatte also folgenden Wortlaut:

[7] דבר	שלח	אדני
ונפל	ישראל	
[8] וידעו	העם	כלו
בגאוה	ובגדל	
[10] וישגב	יחוה	על צריו
	ואת איביו	יסכסך
[12] והעם	לא שב	עד המכהו
	ואת יהוה	לא דרשו
[13] ויברת	יהוה	מישראל
ראש	וזנב	
[15] מאשרי	חעם הזה	מתעים
ומאשריו	מבלעים	
[16] כלו	חנף	ומרע
דבר	נבלה	
[19] ויגזר	על ימין	ורעב[1]
ועל שמאל	ולא שבע	

Uebersetzung.

Ein Wort	hat gesandt	Adonai,
Da fiel	Israel;	
Und es wusste	das ganze	Volk:
Durch Stolz	und Hochmut.	
Denn erhaben	ist Jahve	ob seinen Feinden,
Seine Gegner	einschränkend;	
Doch das Volk	wendet nicht sich	zu dem, der es
Noch sucht es	Jahveh.	[schlägt,
Da schneidet ab	Jahveh	von Israel
Kopf	und Schwanz.	
Die Führer	dieses Volks	sind irreführend,
Und seine Geführten	verwirrt.	
Ruchlos	jeder	und Bösewicht,
Thorheit	redend.	
Da weidet er	zur Rechten	und hungert
Und zur Linken	und wird nicht satt.	

Zu den bisher nicht behandelten Versen unseres Kapitels ist folgendes zu sagen:

Vers 9. Stück eines Zweihebergedichts, als Beleg für den Hochmut Israels in Vers 8 an dem Rand beigefügt:

„Sind Ziegel gefallen,
„Bauen wir mit Quadern.
„Sind Sykomoren gebrochen,
„Setzen wir Cedern ein.

Vers 11. Die erste Hälfte Stück eines Zweihebergedichts, als Illustrierung des יסכסך beigeschrieben:

„Aram von Osten,
„Die Philister von Westen.
„Sie fressen Israel
„Mit vollem Munde.

Die zweite Hälfte ist Zitat aus 5, 25 (Dreiheber) und hier wegen Vers 12 an den Rand geschrieben.

Vers 14. Deutende Erklärung zu Vers 13 (Lehrtätigkeit).

Vers 16 a. Die zweite Hälfte ist deutlich Beischrift zu dem zweiten Dreiheberverse von 10, 2; lies diesen:

להיות	אלמנות	שללם
ואת משפטו[1]	יתומים	יָבֹזּו[2]

Die erste Hälfte kann ich dagegen noch nicht unterbringen, doch zeigt der ganze Zuschnitt des Textes, dass es sich auch nur um eine Beischrift handeln kann.

16 c ist Wiederholung des in Vers 11 hineingezogenen Zitats. Hier vielleicht schon die Spur desjenigen, der aus dem zusammengewachsenen Stoff mechanisch ein „Gedicht mit Refrain" machen wollte.

Vers 17 ist eine Dreiheberstrophe, wohl auf dem Rand beigefügt als Illustrierung zu אש in Vers 4:

Denn es brennt	Bosheit	wie Feuer,
Das Dorn	und Strauch	verzehrt,
Anglostet	die Zweige	des Waldes,
Dass die Täler[3]	wirbeln[4]	von Rauch.

Vers 18 besteht ausser aus dem zu Vers 4 Gezogenen aus späteren Zusätzen.

Vers 20 dürfte im ersten Halbteil einen Zusatz zu Vers 11 enthalten, an den später יחדו המה על יהודה als historische Reminiscenz angesetzt ist; daran ist wie in Vers 11 wieder das Zitat aus 5, 22 angeleimt.

Hieraus ergibt sich dann die weitere Folgerung, dass die Anleimung desselben Zitats in 10, 4 ebenso anzusehen ist, dass also 10, 1—3, das aus guten Dreiheberversen besteht, ursprünglich nichts mit dem Gedicht in Kap. 9 zu tun hat.

[1] Hierzu war ein Zusatz geschrieben worden, der beim Abschreiben in 8, 21 hineingezogen wurde: (ורעב) והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו ופנה למעל (= wendet sich zum Abfall; ה zu streichen!).

[1] Hierher aus dem ersten Teil dieses Verses zu ziehen, der selbst einen Dreihebervers bildet.

[2] So zu vokalisieren.

[3] Lies גַּאֹת für גְּאוֹת.

[4] So nach dem Zusammenhang geraten; wenn die zu Grunde liegende Bedeutung: sich hin und her wenden war, könnte an das assyrische *abaku* gedacht werden, s. Ges. H. W.[15] sub voce, wo dafür auf Haupt SBOT verwiesen ist. (Anm. zu Cheyne, Isajah, S. 84).

Digitized by Google

Zum Schlusse weise ich darauf hin, dass ש ebenso für assyrisch s und ס für assyrisches š steht, wie regelrecht bei Entlehnungen aus dem Assyrischen: Šarrukîn, resp. Šarrukînu = סרגון; שנסרצר = Sin-šar-uṣur (Schrader Z. K. I S. 178 nach Clermont-Ganneau Journ. Asiat. VIII 140)[1]; ferner, dass das assyrische ê durch ץ wiedergegeben ist, was nach mehreren Richtungen zu verfolgen wäre.

Das Alter der Geburtsomina.

Von Arthur Ungnad.

Die babylonischen Geburtsomina sind bekanntlich nur in Abschriften der Bibliothek Assurbanipals erhalten. Dass sie aber aus viel älterer Zeit stammen, kann keinem Zweifel unterliegen. In seiner Bearbeitung dieser Texte in der Assyr. Bibliothek XXII (1914) schiebt mir Dennefeld die Ansicht unter, dass diese Omentexte ganz junge Erzeugnisse der Literatur seien, und zwar auf Grund meiner Bemerkungen in AO 10, 3, S. 6. Hätte Dennefeld nicht nur S. 6, sondern auch SS. 7. 16 und namentlich S. 20 gelesen, so würde er bemerkt haben, dass ich nur Teile der Omensammlungen für jüngere Zutaten halte, die aber dem Stile der älteren Zeit angepasst wurden. Von den astrologischen Omen sage ich sogar, dass „einzelne Teile annähernd in diese[2] Zeit hinaufreichen". Für die Leberschau und die Oelwahrsagung steht ja das Vorhandensein von Omentexten zur Hammurapizeit fest. Was die Geburtsomina betrifft, so lassen sich nur allerlei unsichere Anzeichen für die Abfassungszeit anführen. Dass auch hier Teile der Sammeltätigkeit einer späteren Zeit zuzuschreiben sind, zeigt wohl die Erwähnung der *Ummân-man-da* CT 27, 19: 24, die bekanntlich auch in jüngeren Teilen des grossen astronomischen Omenwerkes begegnen[3]. Auch 79, 7—8, 237 (CT 28, 40), Z. 3 wird gegen Dennefeld *ummân-má-du ite[bbi]* zu lesen sein; ferner K 9837 (CT 28, 15), Z. 5 vielleicht *tibû-ut ummân-ma-a[d-da]*.

Einen Beweis für die Abfassung der Texte in der Hammurapi-Zeit sieht Dennefeld in der Erwähnung von Nergal zusammen „mit dem Flurgott" (sic!) Nisaba (CT 27, 26: 8), die nach ihm „in der Hammurapi-Periode oft auf Grenzsteinen zusammenstehen"[1]. Leider sind bisher keine Grenzsteine dieser Art bekannt!

Ganz unsicher sind Dennefeld's sprachliche Indizien: *ramânu* als Bestandteil des Körpers (CT 28, 1: 16) könnte nur zufällig sonst nicht[2] belegt sein, zumal ja viele andere Bezeichnungen von Körperteilen sich nur in diesen Texten finden. *Ê.GE.A = kallâtu* (CT 28, 12: K 6667), Z. 6 gibt als „Braut" einen guten Sinn, könnte aber auch aus einem babylonischen *MAL.GE.A = gâgû* verschrieben sein; und *ma-me-it* als Verb (CT 27, 42: 6) ist sicher ein Versehen für *ma-ši-it*[3]; vgl. CT 27, 18: 13 *tup-pi ša širi ma-ši-it* entsprechend unserm *[t]up-pi ma-ME-it*.

Gegenüber den orthographischen Indizien Dennefeld's muss darauf hingewiesen werden, dass sich Schreibungen der auf S. 10 angeführten Art gelegentlich noch in der späteren Kassitenzeit finden, z. B. *a-PI-lu-tum* BE XIV 58, 1; *is-ZA-ḫar* Amarna, Knudtzon 5, 18 u. a., wenn wir von den aus Palaestina stammenden Texten ganz absehen.

Dennefeld's Beweise besagen also durchweg nichts oder nur wenig. Dennoch wird der Grundstock der Sammlung bereits der Hammurapi-Zeit angehören. Vielleicht darf man dafür auf ein textkritisches Indizium hinweisen; CT 27, 18: 11 findet sich nämlich eine Doppellesung *i-gi-ir-ru* und *i-si-ir(-ru)*. Diese könnte sehr wohl aus einer Zeit stammen, in der *GI* und *ZI* verwechselt werden konnten, und dies ist in der ersten Hälfte der Hammurapi-Dynastie tatsächlich sehr leicht möglich; man vgl. z. B. in CT II 35 (Sumulaël) das *ZI* in Z. 7 mit *GI* in Z. 10. 13.

Wenn also auch alle Wahrscheinlichkeiten dafür sprechen, dass die Geburtsomina bereits in der Hammurapizeit kodifiziert wurden, so lässt sich bisher ein sicherer Beweis dafür noch nicht erbringen.

Geographica.

Von Bruno Meissner.

1. Zur Lage von Isin.

Eine der letzten grossen Städte Babyloniens, deren Lage wir noch nicht kennen, ist Isin, einst der Sitz einer mächtigen Dynastie, die ganz Sumer und Akkad beherrschte. Aus den nicht gerade häufigen offiziellen Inschriften

[1] Auf die Diskussion der Zischlaute und ihrer Entsprechung will ich hier nicht eingehen.

[2] Des Reiches von Akkad.

[3] Vgl. auch C. Bezold, Sitzungsber. Heidelberg 1911, Nr. 7, S. 16. Die Erwähnung der *ummân-ma-an[da]* in dem sog. Kedorlaomertext Sp. 158 + Sp. II 962 lässt sich historisch kaum verwerten. Nebenbei bemerkt halte ich *KU-KU-KU(-KU)-MAL-Mal* (sicher nicht = Kedorlaomer) für eine graphische Spielerei = *Ku-dúr-nâḫûti*: *KU-MAL = nâḫu* ist ja wohlbekannt. Es handelt sich also um den bekannten König Kudurnanhundi, der die Nanâ von Uruk entführte.

[1] D. zitiert hier Jastrow, Religion I, S. 95. Ich traute Jastrow eine derartige Aeusserung von vornherein nicht zu, und in der Tat steht bei ihm auch nichts davon!

[2] Vgl. aber Stellen wie Maklû VII 23; V R 47, 59a.

[3] Mit *š* wegen des häufigen Subst. *ma-áš-tu* (. . . . *ma-ši-it*) 27, 20: 4 ff.; CT 28, 1: 17 u. ö.

Digitized by Google

dieser Könige ersehen wir, dass sie neben ihrer Hauptstadt ihr Hauptaugenmerk auf Nippur richten[1]; ja Irra-imitti datiert sogar eines seiner Jahre nach der Restauration von Nippur[2]. Auch in andern Texten werden die Städte Isin und Nippur oft nebeneinander genannt; z. B. CT XIII 49, 9 a ff.:

. . . . . *EN-LIL-KI*
. . . . . *NI-SI-IN-KI*
. . . . . *in-ni-ip-pu-uš*
. . . . . *in-na-ad-di* =
. . . . . von Nippur
. . . . . von Isin
. . . . . wird gemacht werden
. . . . . wird hingeworfen werden.

In einem Hymnus an die Hauptgöttin von Isin, *Nin-Ì-si-in-na* = *Gula* (BAV, 644) stehen Z. 7 ff. beide Städte ebenfalls neben einander:

ina Ni-ip-pu-ru pa-rak-ku ṣi-ri ša [šamê u irṣiti . . . . . .
i-na I-si-in âl be-lu-ti-ša . . . . . =
In Nippur, dem erhabenen Heiligtum [Himmels und der Erde . . . . . .
in Isin, der Stadt ihrer Herrschaft . . . .

Aus allen diesen Stellen geht hervor, dass beide Städte gewiss nicht weit von einander entfernt waren. Darum ist es nicht verständlich, warum Hommel, Geogr. Vorderas. 297 trotzdem er diese nahen Beziehungen kennt, Isin „der grössten Wahrscheinlichkeit nach irgendwo im Osten des Tigris suchen" will.

Einen Schritt weiter bringt uns der grosse von Ebeling, Keilschr. aus Assur Nr. 15 und 16 publizierte Hymnus an die *Nin-in-si-(an)-na* = *Nin-karrak*, in dem höchst anschaulich der Auszug aus ihrem Tempel (in Isin) und ihre Schiffsfahrt nach Nippur beschrieben wird. Die Zeilen 33 ff. lauten:

i-na Pu-rat-ti ú-di-tim elli-ti a-na Nippur ha-diš ik-ki-lip-[pi]
i-na Kar-geštin-na (iṣ)elippa um-mid-ma (il) E-a iḫ-du-ú =
Auf dem Euphrat (wie) ein heller Rohrstengel segelte sie froh nach Nippur[3],
am Weinkai machte sie das Schiff fest, und Ea freute sich.

Weil *nikilpû* immer nur „von selbst laufen" bedeutet, wie Wind, Wolken, Schweiss usw., und *elippum mukkalpûtum* im CH XX r 69, 77 das stromabwärts fahrende Schiff bezeichnet im Gegensatz zum *elippum maḫirtum*, dem entgegen kommenden, stromaufwärts fahrenden, muss hier die Barke der Göttin auch stromabwärts fahren, Isin also nördlicher als Nippur am Euphrat[1] gelegen haben. Da der jetzige Schaṭṭ en Nil wohl ungefähr dem alten Euphratbett entspricht, würde ich Isin in dem 18 km nördlich von Nuffar gelegenen Tell Ziblîje suchen. Vielleicht könnte eine kurze Ausgrabung die Frage entscheiden.

[1] S. Thureau-Dangin, Sum. akkad. Königsinschr. 204 ff.

[2] Poebel HGT IV, 138: *mu Irra-imiti lugale nibru kibi bingia.*

[3] Der sumerische Text weicht etwas ab; er lautet: Auf dem Euphrat als heller Rohrstengel fuhr sie abwärts, und Nippur freu[te sich].

Ein Himmelsbild der Pokontschi.

Von Ferdinand Bork.

Es hat sich immer wieder herausgestellt, dass die alten, überlieferten und erschlossenen, Instrumente zu Zwecken der Mantik und Chronologie Abbilder des Weltbildes des jeweiligen Volkes waren. Es gibt nun Instrumente, die auf das Erdbild zurückgehen, und solche, in deren Mittelpunkte der Himmelspol steht.

Wenn man also ein chronologisches System wie das der 20 mešikanischen Tagesnamen verstehen will, so muss man auf das zu Grunde liegende Weltbild zurückgreifen, oder es nötigenfalls wieder herzustellen versuchen. Zum Verständnis der Tagesnamen ist die Tatsache wichtig, dass die Reihe der 20 Namen einen Grundstock von 12 enthält, die auf ein altweltliches Vorbild zurückzuführen sind. Darüber wolle man meine Arbeiten im dritten Bande des Orientalischen Archivs und mein Buch „Neue Tierkreise" (Leipzig, 1913) vergleichen. Es gab im alten Mešiko, wie ich OLZ 1916 Sp. 332 ff. in „Neue Tierkreise aus Mešiko" festgestellt habe, mit einander verwandte Tierkreise von 12 und 13 Tieren. Das mittelste Bild des letzteren war ursprünglich der Truthahn, den ich mit dem westasiatischen „König Pfau" in Beziehung setzen zu müssen glaube. Bei den Sunji in Neumešiko entspricht unter ihren kosmisch orientierten 19 Clans der Clan des Ara, der ebenfalls eine Erscheinungsform des „König Pfau" sein dürfte, der Mittelwelt, der Erde; und ebenso unter den 13 Medizingesellschaften desselben Volkes die letzte, die Leute des mythischen Tanzdramas. Es handelt sich wohl dabei um Tanzfeierlichkeiten, die, wie bei den Irokesen, am Neujahrstage abgehalten wurden, und es wird sich ein Zusammenhang mit der altmešikanischen Vorstellung nicht abweisen lassen, dass der Gott Šolotl-Nanauatzin, dem das 17 Tageszeichen angehört, der Erdgott und der Herr des Ball-

[1] Dass Nippur am Euphrat (*(nâr) Purattu*), oder wenigstens einem Arm des Euphrat (*(nâr) Purat Nippur*) lag, zeigen Stellen wie Clay BE IX, 14, 2; 19, 9; 59, 3, 11; X, 5, 4; 7, 2; 26, 9; 88, 6 usw. Vgl. auch King; Hist. of Sumer and Akkad I, 8.

Digitized by Google

spielplatzes ist (Anthropos VI, 1911, S. 410). „Das Bild des Ballspielplatzes in den Hieroglyphen mit seinen 4 farbigen Feldern, die denen der 4 Himmelsrichtungen[1] gleichen, hat nun eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Zeichen des 17. Tages, *olin*, welches Šolotl, der Herr des Ballspielplatzes regiert. Es zeigt 2 Felder, von denen das eine (rote) den lichten Himmel, das andere (dunkelblaue) die Erde darstellt. Zwischen beiden steht ein Auge, d. h. die Sonne" (W. Lehmann, XIII Amerikanistenkongress S. 261). Die Deutung W. Lehmanns wollen wir auf sich beruhen lassen. Mit Augen werden sonst die Sterne[2] bezeichnet, nicht aber die Sonne, und die Farben sind die des Nergal und des Nabû[3], der Gottheiten der Licht- und der Nachthälfte des Jahres und Tages. Es ist anzunehmen, dass das Auge den Polarstern darstellen soll, wobei die Eigenschaft des Gottes als Erdgottes keineswegs in Frage gestellt wird. Die Wechselwirkung von Makrokosmos und Mikrokosmus stellt die Verbindung her.

Bei den Mešikanern ist aber das 17. Tageszeichen nicht der Mittelpunkt des Tierkreises gewesen, sondern wahrscheinlich der Truthahn, dann der Jaguar. Um den Jaguar legten sich vier Tiergestalten herum, die den Elementen entsprachen, den äusseren Kreis bildeten 8 Gestalten. Somit besteht der Tierkreis der 13 Gestalten aus drei Sphären.

Von diesem Instrumente ging die Entwickelung zu dem Tagesnamensystem anscheinend nicht weiter, sondern von dem einsphärigen Tierkreise von 12 Gestalten. Man legte das Instrument der astrologischen Quadrate zu Grunde und liess die Mitte frei. (Vgl. Neue Tierkreise, S. 24 Abb. 6).

Bei den Pokontschi, die zu den Maja gehören, arbeitete man das Tagesnamensystem für mantische Zwecke in eigenartiger Weise um. Man schuf nach dem Vorbilde des 13-gestaltigen Instrumentes ein neues von 20 Gestalten. In die Mitte trat das 19. Tageszeichen „Gewitter", das seiner Bedeutung nach unzweifelhaft auf eine kosmische Orientierung, nicht aber auf eine geozentrische, hinweist. Es wurde alsdann der kosmische Ballspielplatz herum gelegt. Es folgte ein weiterer Kreis, der drei Gestalten enthält, in denen ich die Zeichen der drei Sphären der Sonne, des Mondes und der Venus zu sehen glaube; rings herum geht als äusserer Kreis der der 12 ekliptikalen Zeichen. Das Himmelsbild, das ich aus den mantischen Werten der einzelnen Tageszeichen nach dem Vorbilde ähnlicher Sphären (vgl Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol. 1909, 19/20. Taf. XXXVII) herleiten zu können glaube, ist also viersphärig.

Den Stoff findet man in dem Aufsatze von A. Narciso und K. Sapper: Sitten und Gebräuche der Pokonchi Indianer (XIV Amerikanistenkongress S. 412 f.). Danach ist die folgende Uebersicht gearbeitet. Die von den Verfassern gebotenen Uebersetzungen weichen oft von den üblichen erheblich ab. In diesem Falle bringe ich sie in Klammern, meist mit einem Fragezeichen dahinter. Verwiesen sei hier auf W. Lehmanns Aufsatz im Anthropos VI, der neuen Stoff für Guatemala beibringt.

Name des Tages.	Uebersetzung.		Mantischer Wert.
1. imoš	Ronron-Insekt	böse.	Die Ajkij wünschen den Gegnern Uebles.
2. ik	Čile (= Paprika)		Tag des Windgottes, den man bittet, Orkane und Gewitter fernzuhalten.
3. akahual	Nacht	böse.	Man wünscht den Feinden Uebles und Krankheiten.
4. kat	Kaiman (Feuersbrunst?)		Man erbittet das Gedeihen der Saatfelder.
5. kan	gelb		Man erbittet gutes Leben und Gesundheit.
6. kemej	Schädel mit Zahn (Zahn)	böse.	Man bittet um nichts.
7. kej	Reh		Man bittet um Erhaltung und Vermehrung des Viehes und der Haustiere.
8. kanil	Kaninchen (Eidotter?)		Man bittet um guten Feldertrag u. dergl.
9. toj	aquarius? (span. aguacero) (Stroh?)	böse.	Wer an diesem Tage geboren wird, ist unglücklich.
10. tzi	Hund		Man bittet um Jagdglück.
11. huatz	Brüllaffe		Die Priester wünschen Tod oder Genesung.
12. hej	Zahn	bester Tag	Man erbittet Glück für Reisen, Handelsgewinn u. dergl., da Gott an diesem Tage alles gewährt.
13. aj	junger Mais		Man bittet für die Angehörigen.
14. iš	Zauberer (wildes Tier?)		Man bittet Gott um Schutz in allen Unternehmungen u. besonders um Schutz der Haustiere gegen die Angriffe wilder Tiere.

[1] Also: Ost: gelb; Süd: schwarz, West: weiss, Nord: rot. Eine Arbeit von mir über „Weltbild und Planetenfarben" ist zwar gesetzt, kann aber des Krieges wegen nicht erscheinen. Bork.

[2] Vgl. F. Boll: Aus der Offenbarung Johannis. Leipzig, 1914. S. 36.

[3] Statt des Nabû wäre auch Ninib denkbar, da dunkelblau und schwarz leicht vertauscht werden.

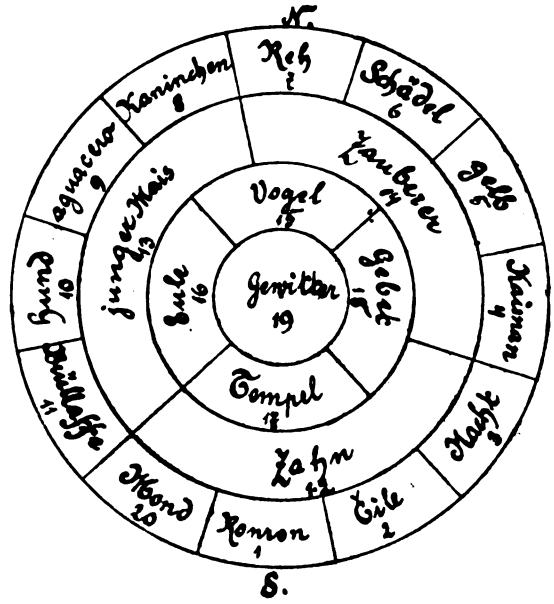
Digitized by Google

15.	tzikin	Vogel	gut.	Man bittet Gott um Unterhaltsmittel.
16.	ajmak	Eule, Reiher? (span. pecador) (Bimstein)	gut.	Man bittet für die Reise der Totenseelen.
17.	noj	Tempel (Weisheit?)	gut.	Man bittet Gott um Wissen und Erfolg.
18.	tihoš	Gebet? — (Lehmann: cuchillo)	gut.	Man bittet um religiöses Wissen.
19.	kojok	Gewitter	gleichgültig.	Man bittet um guten Erfolg der Saaten.
20.	Aj-pujm	Mond (= Hunahpu, vgl. E. Stucken, Mitt. d. Vorderas. Ges. 1902 S. 41) (Jäger?)		Man bittet Gott um Jagdglück.

Man unterscheidet also gleichgültige, gute, böse und beste Tage, und wird in Folge davon 4 Sphären anzunehmen haben. In der Mitte steht der einzige gleichgültige Tag, der gut und böse in sich birgt. Genau so werden der Mittelwelt der Sunji alle Farben der übrigen acht Welten zugeschrieben. Der 15. — 18. Tag sind als gut bezeichnet. Sie werden um den gleichgültigen Tag herumzulegen sein und sind anscheinend den vier Himmelsrichtungen zugeordnet, wie es die Anschauungen der Sunji nahe legen (Or. Arch. III S. 155 ff.), die den Osten mit der Religion und Zauberei, den Süden mit der Landwirtschaft und Heilkunde, den Westen mit der Jagd und dem Kriege, den Norden mit Krieg und Zerstörung verbinden. Danach versuche ich den Tag Nr. 18 „Gebet" zum Osten, Nr. 17 „Tempel", „Weisheit?" zum Süden zu stellen. Durch mechanische Weiterleitung der Reihe wäre Nr. 16 „Eule" zum Westen, Nr. 15 „Vogel" zum Norden zu stellen. Es muss auffallen, dass hier Osten und Süden so wenig auseinandergehalten werden, und ferner, dass Westen und Norden geradezu durcheinander geworfen werden. Die eigentliche Gegend des Todes sollte nämlich der Norden sein, hier aber ist es der Westen, da man am 16. Tage für die Reise der Totenseelen betet. In ähnlicher Weise bilden die Beziehungen des Nordens und Westens zum menschlichen Leben auch bei den Sunji eine Einheit, und bei den Irokesen gar kämpfen die Clans des Nordens und Westens zusammen gegen die des Südens und Ostens. Es ist hier darauf hinzuweisen, dass auch bei den Babyloniern der Osten und Süden eine engere Einheit gegenüber dem Norden und Westen gebildet haben (vgl. A. Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur, Leipzig, 1913. S. 90). Nach dem Erweise der altweltlichen Herkunft der mešikanischen Tierkreise fällt es eben nicht weiter auf, dass andere Bestandteile des altweltlichen Gestirnaberglaubens nach Amerika gewandert sind, wie die Verbindung von Farben mit Planeten und dergl. Der vierfarbige Ballspielplatz ist nichts weiter als das System der vier Himmelspunktplaneten der Babylonier: Ninib-Saturn (N), Nabû-Merkur (W), Nergal-Mars (S), Marduk-Jupiter (O) mit ihren Farben.

Nach Ausscheidung des 15. — 19. Tageszeichen bleiben 15 übrig, unter denen nur 5 als böse oder beste bezeichnet werden. Da sonst auf einen bezeichneten Tag immer zwei unbezeichnete folgen, so scheint mir bei Nr. 1, wo diese Regel unterbrochen erscheint, ein Fehler vorzuliegen. Ich bin der Meinung, dass die Bezeichnung „böse" dem 20. Zeichen zukommt, und ändere dem entsprechend. So erhält man 12 böse und 3 beste Tage, die man in zwei Ringen wird anordnen dürfen.

Die Anordnung des äussersten Ringes nimmt darauf Rücksicht, dass zum Westen, der amerikanischen Wassergegend, Nr. 9 der aquarius? und Nr. 11 der Brüllaffe = Affe der Mešikaner gehören müssten, und dass zum Norden, der Gegend des Todes, Nr. 6 „Schädel" zuzurechnen sein müsste.



Die Anordnung des von mir wiederhergestellten Instrumentes ist also folgende:

1. Aeuserer Ring: 12 Tierkreiszeichen, darunter 4 unheilbringende.
2. Zweiter Ring: 3 Sphärenzeichen, darunter eines von allerbester Vorbedeutung. Es handelt sich wohl um Sonne, Mond und Venus.
3. Dritter Ring: Ballspielplatz-(Himmelspunkt-)-Zeichen (Jupiter, Saturn, Merkur, Mars), gute Tage.
4. Mitte: 1 Himmelspolzeichen, gleichgültig.

Digitized by Google

Besprechungen.

Muḥammad Ibn Sallâm al-ǧumaḥí. Die Klassen der Dichter. Herausg. von Joseph Hell. LXXVI, ٢٥٩ S. gr. 8°. M. 9—. Leiden, E. J. Brill, 1916. Bespr. von H. Reckendorf, Freiburg i. Br.

Hell hat das im 3. Jahrhundert d. H. verfasste, einst vielbenutzte, auch im K. alaġānī oft zitirte, aber seit Jahrhunderten verschollene Dichterklassenbuch des basrischen Philologen auf Grund zweier an Wert sehr ungleicher Handschriften herausgegeben und mit kritischem Apparat und einer Einleitung versehen. Das Werk ist in seiner jetzigen Gestalt lückenhaft; auch ist sein Verhältnis zu andern Werken Ibn Sallām alǧumaḥīs sowie zu Abū Ḫalīfa nicht recht klar[1]. Eigentumsgrenzen sind schwer zu ziehen in einer Zeit, in der ein Buch eine Art Kollegheft war, das der Hörer weiter überlieferte, falls er sich nicht eines Tages bemüssigt sah, nunmehr dasselbe Buch zu „verfassen“. Hell ist geneigt den Anteil Ǧumaḥīs an der buchmässigen Gestaltung des Werkes gering anzuschlagen und sie im Wesentlichen dem Abū Ḫalīfa zuzuschreiben, was mir aber doch zu weit zu gehen scheint.

Das Werk ist interessant als eines der ältesten erhaltenen seiner Gattung. Dass indes die Literaturwissenschaft zur Zeit Ǧ.s schon eine Geschichte hinter sich hatte, ergibt sich aus dem z. T. nur bei Sujūṭī aufbehaltenen Eingang, wo Ǧ. darüber klagt, dass sich unterschobene Verse „von Buch zu Buch“ forterben; es gibt ferner bei den Gelehrten Meinungsverschiedenheiten über die Echtheit von Versen, also nicht nur Sammeltätigkeit sondern auch Forschung; auch hat sich ein gewisser literarischer Takt herausgebildet, der nur dem Kenner eigen ist. Ǧ. misst dem consensus omnium allerdings unumstössliche Beweiskraft bei, wie er überhaupt herrschenden Ansichten folgt, auch wo er sie erweislich nicht hat nachprüfen können. Z. B. erhält auch ʿAbīd ibn alabraṣ seine Ehrenstelle, obwohl Ǧ. gesteht, nur einen einzigen Vers von ihm zu kennen[2], wennschon es damals nach Ansicht seines Lehrers Jūnus etwa 10 echte Gedichte von ihm gegeben haben soll[1]. In Echtheitsfragen gingen eben die Ansichten auseinander[2]. Ǧumaḥi kehrt gerne den Skeptiker heraus[3]. Lieber gibt er sich mit spärlichen Gedichtresten sogar berühmter Dichter zufrieden, als dass er unterschiedslos Alles hinnimmt; denn besser garnichts als solches Zeug, meint er (61, 16). Zu den bekannten Verdächtigungen der Vertrauenswürdigkeit des Muḥammad ibn Isḥāḳ gesellt sich 4, 7 der Anwurf, er habe die unmöglichsten Verse völlig kritiklos seiner Sīra einverleibt. Gedichte aus den Zeiten von ʿĀd und Ṯamūd für bare Münze zu nehmen, schien unserem Kritiker denn doch zu toll. Aber die Maasslosigkeit des Angriffs gegen den berühmten Mohammedbiographen (z. B., er habe durch sein Verfahren die arab. Poesie auf den Hund gebracht) wäre doch nicht möglich gewesen, wenn damals Ibn Isḥāḳ nicht schon aus theologischen Gründen suspekt gewesen wäre[4]. — Ueber die ästhetische Kritik Ǧ.s, seine Grundsätze bei der Auswahl der Dichter und ihrer Verteilung auf die einzelnen Klassen liesse sich eine besondere Untersuchung anstellen. Seine literarischen Urteile, die sich ja durch zahlreiche andere aus der arab. Literaturwissenschaft beleuchten liessen, würden uns, wenn man ihnen genauer nachginge, zeigen, wie fremd uns im Grunde diese ganze Dichtung ist. Der Herausgeber hat sich in der Einleitung fast ganz auf die Untersuchung der äusseren literar. Form des Klassenbuches beschränkt.

Zu der beliebten Doktorfrage der Araber: „Wer ist der grösste Dichter?“ werden auch von Ǧ. Zeugnisse beigebracht. Man sieht, wie Recht Ḫalaf hatte, wenn er ausweichend erwiderte, es gelinge ja doch nicht, sich auf einen bestimmten zu einigen — um dann allerdings seinen Privatgeschmack für Aʿšā sprechen zu lassen (18, 21). Ein Anderer[5] tut den orakelhaften Ausspruch, Farazdaḳ sei der grössere Dichter im Allgemeinen, Ǧarīr im Besonderen (75, 7 und vgl. dazu noch 86, 5). Wieder ein

[1] Brockelmann hatte nicht behauptet, die *fuḥūl* und die *fursān* seien besondere Werke (S. XIII), sondern hatte sie als Abteilungen der *šuʿarā* angesehen. Das ist nun freilich wenig wahrscheinlich, weil die unter jenen *fursān* aufgezählten Duraid ibn assimma, Ḥufaf ibn ʿAmr und Mālik ibn Ḥammād in den *Ṭab. aššuʿarā* überhaupt nicht vorkommen, und Mālik ibn Nuwaira, Ṣaḫr ibn ʿAmr sowie Muʿāwija ibn ʿAmr keinen besonderen Abschnitt erhalten haben, sondern nur nebenher erwähnt sind. Die genannten Personen könnten also höchstens in einem jetzt verlorenen Kapitel der Exkurse behandelt gewesen sein. Eine Verwechslung mit einem Werke Abū Ḫalīfas ist um so eher denkbar, als auch letzterer die Nisbe Alǧumaḥī trug.

[2] Die grössten Artikel haben Farazdaḳ, Ǧarīr und Aḫṭal.

[1] Unser Diwan des Dichters ist bekanntlich grösser. Der oben erwähnte Vers ist an sich nichtssagend, bildet aber den Anfang eines der berühmtesten Gedichte ʿAbīds.

[2] Auch vom Diwan des Ḥassān ibn Ṯābit möchte Ǧumaḥi manches ferne halten; viele kuraišitische Schmähgedichte seien unter seiner Flagge gesegelt (52, 9). Es fällt ihm jedoch auf, dass es eigentlich wenig kuraišitische Gedichte gibt; er erklärt es daraus, dass bei den K. innere Fehden, die so oft den Stoff der Gedichte bilden, selten gewesen seien (65, 22).

[3] Den Kufiern macht er in einem Falle den Vorwurf grösserer Weitherzigkeit (34, 2).

[4] Wie es mit Ǧ.s eigenem kritischen Sinn bestellt war, beweist die Aufnahme der Geschichte 133, 2 ff., an der ihm nicht einmal die Form auffällig gewesen zu sein scheint.

[5] Offenbar Ibn Da'b. Der Ueberlieferer ist Ǧ., vgl. 28, 4. 45, 14. 66, 16.

Digitized by Google

Anderer, ein in weitesten Kreisen Unbekannter[1], soll sich selbst für den zweitgrössten und einen, der um ein kleinwenig bekannter ist, für den drittgrössten erklärt haben, eine Rangordnung, die selbstverständlich letzterer bei aller Hochachtung vor den dichterischen Gaben des ersteren unglaublich gefunden haben soll. — Aesthetische, persönliche, politische und religiöse Voreingenommenheiten kreuzten sich bei der Beantwortung der Frage, die für die Erforschung der Parteibildung im Islam recht lehrreich ist. Dabei mag gelegentlich den Literarhistorikern der Schalk im Nacken gesessen haben.

Bei der Herausgabe des Textes war es natürlich die Hauptaufgabe Hells, diejenige Textgestalt festzustellen, in der die Gedichte einst dem Ǧ. vorgelegen haben dürften; das enthob ihn aber nicht der Nebenaufgabe, sich um die ursprünglichste Textgestalt zu bemühen, was er denn auch getan hat. Die Ausgabe bedarf jedoch, soweit ich sie nachgeprüft habe, auf Schritt und Tritt der Verbesserung. Meine nachfolgenden Bemerkungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Ein und das Andere mag Druckfehler sein; im Uebrigen habe ich die massenhaften Druckfehler[2] nicht berücksichtigt, wiewohl einige mit auffälliger Regelmässigkeit wiederkehren.

3, 14. ظرِيفة ('Umda). **5**, 9. بعاد (B). **9**, 20. Die Uebersetzung „belegbar" (S. XVIII) ist missverständlich; Ǧ. kannte sicherlich von Imrulḳais mehr, als er „belegt". Er meint mit حجّة solche Belegstellen, die für Leben und Art des Dichters kennzeichnend sind; vgl. 15, 11 über die Grundsätze bei der Auswahl von Dichterstellen. **10**, 23. كذلك (M.) **13**. 1. Bei der Lesart من bereitet das Suffix von نلته Schwierigkeiten. Bessere Lesarten bei Goldz. Abh. II ٣٩, 9 und Anm. 16. Ein wenig unlogisch bleibt der Satz immer; man muss eben den Schluss ergänzen zu „ausser ewiges Leben, (das überhaupt Keiner erlangt)". **16**, 16. سَؤُول, das nicht bloss „mendicus" (Freytag) bedeutet.

18, 22 يُنْتَهَى. يُجْتَمَع. **23**, 15 نمى بك آباء ابى لك مجدُهم **25**, 15. تر **26**, 17 Warum wird im Komm. ظاهرُ in ظاهرَ verwandelt? 21 St. غلب l. غُلِّب. Es handelt sich um den Unterschied von Perf. und Part. Die Hds. B hat hier im Grunde das Richtige; l ist Dittographie. **27**, 1 غُلِّبَت. 22 Der Herausgeber scheint zu übersetzen: „Der Dieb, (nämlich derjenige,) der gestohlen hat, ist U. (,der) sein Gedicht (gestohlen hat)". Vokalisiert man امية so bedeutet es: „Der Dieb ist derjenige, der dem U. sein Gedicht gestohlen hat". Die Aġ.fassung bedeutet: „Der Dieb ist derjenige, der das Gedicht U.s gestohlen hat" — eine versteckte Beschuldigung gerade U.s. **28**, 14 فمَن راكِبٌ 15 ومروانَ والانباء [nicht mit dem Komm. in ابناء zu ändern] تُنْمَى وتُجْلَب **31**, 13. Hinter كان sind einige Worte ausgefallen, s. Aġ. **37**, 14 بعيدٍ; andernfalls müsste es بعيدا lauten. Hierauf statt نای به mit Aġ. فانی (= فَأَنَّى). **39**, 18 الاغرّ (vgl. auch Kāmil 312, 4). ما ist Verstärkung von بحق, wofür auch بالحقّ, „wahrlich". **43**, 3 اذ (Diw.). **45**, 2 فتى ist metrisch ausgeschlossen; also فردا oder قرّوا, s. d. Var. zu Jāḳūt. Hierauf أُعْجِبُهُ. **46**, 10. Warum ist هاديا nicht beibehalten? 11. Der Aġ.text ist eigentlich grammatisch klar: مَنِيَّتَهُ مِنِّي „seinen Tod durch mich". **47**, 3 تعرفِ, vgl. 4 تدمعا. **54**, 11 بناتِ (Akkus.); ما ist Verstärkungspartikel. **56**, 18 فرارِنا (mit Kow.). **58**, 20 Statt قبلنا hat J. Hiš. قتلنا und ebenso Ṭabarī III 436, 5. 2174, 5. **59**, 6 لما مِن اخوة (Aġ.). **60**, 7 لترسل (Aġ.), vgl. 8. **62**, 13. أَنْ لا تلومَه على اللُّؤم; ein so pietätvoller Sohn verdient trotz seiner Gemeinheit keinen Tadel. Das ist natürlich Ironie; ein arab. Sprichwort sagt مَن تَشَبَّهَ بابيه (أَشْبَهَ اباه) فما ظلم „wer seinen Vater nachahmt, begeht kein Unrecht".

[1] Das Namenverzeichnis Hells hält diesen Abū Miḥǧan (Nuṣaib), einen Maulā Abdelmeliks, für identisch mit dem 68, 10 erwähnten, namentlich aus der Schlacht bei Ḳadisijja bekannten Takīfiten.

[2] Die Ungunst der Zeiten wird gewiss die Druckreinheit beeinträchtigt haben, aber die „Berichtigungen" Hells verbessern eben doch nur einen kleinen Teil der Fehler und enthalten selbst wieder neue. Die vielen Fehler des Kommentars sind überhaupt in den „Berichtigungen" nicht verbessert und gerade sie sind, namentlich in den falschen Zahlenangaben, die störendsten.

Digitized by Google

63, 1 مقينة تُقَيِنُ. 4 افكلٍ „Schar“. 65, 9 يرعى. 66, 18 وَلِمَ أُبْتَ مِن طَلَبٍ. 72, 14 دروْها (B.). 18 هالكْ. 73, 11 إن. 16 واضعةً „die Hand auf die Leber legend“ (damit sie nicht vor Erregung zerspringt), oder aber „unverschleiert“ und dann كفّها. 18 Es ist nicht abzusehen, was das „Wolkenwasser“ hier soll. Statt الغمام vielleicht اللفام, vgl. den Schluss des Verses. Das naheliegende لغام wird nur von Tieren gebraucht. 22 إنَ آمسيت. 74, 2 إن. 3 واقتَنْى. 76, 8 Es fehlt nichts. Die Worte bedeuten: Mit dieser Frage wollte H. sagen .... 13 فيشبهَه. 14 فيقالَ. 79, 22 أن „weil“. 80, 8 كانتْ آمه. 84, 4 kommt bei Grammatikern vor, vgl. ferner Naḳ. Nr. 51, 151. 89, 7 امَ آنْت. 93, 10 اعتلوا war richtig; „sie redeten ihm vor“ von علّ. 94, 18 بتاخير „das Schicksal bringt die Verschonung mit sich“. Der Text des Diwans: „das Schicksal und die Verschonung wollen noch nicht“. 96, 5 أن „weil“. 99, 14 بخزية. 100, 15 Die hinter حامل unumgängliche Lesart بعل auch Aġ. XIX 45. 102, 9 Entweder ابنَ mit منسوب oder ابنُ mit منسوبا. 107, 6 أن und أنّي. 110, 16 وردت. صفواته. 114, 22 Zwischen عظيم und امرء wird أَطِعْ ausgefallen sein. 120, 6 قريش, haplolog. Silbenelipse. 122, 10 Die Hds. meinen أَكْفُرْ. 16 Hinter خارجة ist بن حصن ausgefallen, vgl. auch 17. 125, 8 كهوله. 17 wohl الحازون „Tierbeschwörer“. 129, 17 فنّانِ فحُلو. 18 إما. فعائش النفسِ. 131, 4 Metrisch einwandfrei, denn die Hs. lesen offenbar هيجا, wie übrigens auch Aġ. 131, 5 أن „weil“. 132, 21 وملوك. 135, 4 Statt شرى der besseren Hds. A liest Hell mit B سُرى; aber was sind „Sterne der Nachtreise, durch die die Grenzen gesperrt werden?“ Ist statt نجوم zu lesen تخوم „Grenzmarken“? 137, 16 النبيّ usw. Die Nominative hinter dem zweiten منّا verbleiben natürlich. Die Lesart نحن bringt Einheitlichkeit, ist aber nicht erforderlich. 138, 1. Mit allen anderen Zeugen يوجفون. 2. Ebenso ياتون. 12 قبص, das in solcher Verbindung ausser an dieser Ruḳ.stelle noch Ruḳ. 14, 22 sowie Aḫṭal 275, 5 und Lane s. v. vorkommt, hätte nicht mit B geändert werden sollen. 15 تَلَلَا. 16 الدارِ, uneigentl. Idafe. 20 واكثرُ. 140, 13 مساكنِها. Hierauf zwei Ortsnamen, denen ich im Augenblick nicht weiter nachgehen und daher nicht feststellen kann, ob im ersten Halbvers vielleicht أُحُد angängig ist. 18 يُنكحوا. 141, 2 Doch wohl نسوان mit Ḳ. 21 لَأَبْلَيَانى „so hätten sie mich schliesslich doch aufgerieben“. 142, 12 نواها (B und Aġ.). 20 b قلبت ohne Tašdīd; schon I hat diese Bedeutung. 21 إنى (nicht etwa Druckf.; s. d. Komm.). 143, 4 مَنحل ist einwandfrei und besser als die Verbesserung; „ohne [غيرَ] Uebertreibung (sei es gesagt)“ vgl. Umajja 29, 12 (s. OLZ 1912, 214). Ḥam. 341 Vs. 2. 15 Mit den Hds. und gegen Aġ. سكّاء; darauf beruht gerade der Vergleich mit dem Strauss. 20 يضحك (Aġ.) dürfte das Ursprüngliche gewesen sein; der Wind heult, der Blitz aber bleckt lachend die Zähne. 151, 3 ناء, bezw. نائٍ; Metrum. 22 عين (Aġ.). 153, 23 فينا (Diw., Aġ.). 154, 7 b غديّةً رهمٌ; Metrum. 9 نواصِيهِنّ شعثٌ; höchstens bei umgekehrter Wortstellung könnte es شعثا lauten. 14 أَسْمَعَ.

Beer, Georg: Hebräisches Uebungsbuch. (Sammlung Göschen Nr. 769.) (135 S.) kl. 8°. Geb. M. 1 —. Berlin, G. J. Göschen, 1916. Bespr. v. Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Das Uebungsbuch schliesst sich eng an des gleichen Verfassers treffliche „Hebräische Grammatik“ an. Nach einigen Uebungen zur Schrift- und Lautlehre (S. 5—7) folgen zunächst Stücke zur Einübung der Formenlehre (S. 7—45). Jede Uebung enthält je einen vokalisierten hebräischen, einen deutschen und einen unvokalisierten hebräischen Abschnitt. Da neben dem einfachen

Digitized by Google

Formenbilden von Anfang an auch kleine Sätze zum Uebersetzen gegeben werden, ermüdet die Benutzung dieses Uebungsbuches nirgends. Die stete Beigabe unvokalisierter Partien ist besonders dankenswert. In den zusammenhängenden Lesestücken (S. 46—80) ist für grösste Reichhaltigkeit gesorgt worden, so dass alle literarischen Gattungen vertreten sind. Die poetischen Texte sind metrisch gesetzt. Durch reichlich beigefügte Anmerkungen ist auch das Einlesen in die zusammenhängenden unvokalisierten Texte (1. Sam. 17, 1—54, Matth. 13, 1—23, Jer. 29, 1 ff. Siloa-Inschrift. Jes. 1, 10—17, Matth. 5, 1—12, Neh. 5) nach Möglichkeit erleichtert. Uebersetzungstücke fürs Uebersetzen ins Hebräische bieten S. 80—100, sind also ebenfalls reichlich vorhanden. Die Wörterverzeichnisse, S. 101—122 hebräisch-deutsch, S. 122—135 deutsch-hebräisch, bilden den Schluss des Buches. Wie die Grammatik, so ist auch das Uebungsbuch Beers sowohl für den Schulgebrauch als auch für den Universitätsunterricht durchaus geeignet und kann vom Referenten nur empfohlen werden.

Schencke, Wilhelm: Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus. (Videnskapsselskapets Skrifter. II Hist. Filos. Klasse 1912 Nr. 6). Utgit for H. A. Bennechos Fond. IV, 92 S. Lex. 8°. M. 3—. Kristiania, J. Dybwad 1913. Bespr. v. B. Violet, Berlin.

Wir haben hier eine sehr interessante Abhandlung über einen der wichtigsten Begriffe in der spätisraelitischen und jüdischen Literatur erhalten. Dass der Begriff der „Weisheit" seine Geschichte habe, stand schon vorher fest; aber es ist dem Verfasser gelungen, die losen Einzelfäden zu verbinden und ein Gewebe herzustellen, dessen Zeichnung das Bild einer aus der Vorzeit stammenden sagenhaften Göttin ahnen lässt. Mehr kann man allerdings noch nicht sagen; noch fehlen zu viele Züge, noch ist das Bild nicht ganz hergestellt. Aber jedenfalls enthält das Buch einen anerkennenswerten Versuch dazu, der wie jedes der Wissenschaft förderliche Werk zur Fortsetzung, Verbesserung, Vollendung auffordert. Schade, dass dem Verfasser die Forschungen unseres Herausgebers F. E. Peiser gänzlich unbekannt geblieben zu sein scheinen, der schon in OLZ 1900 Sp. 450 ff. auf Prov. 1—9 hingewiesen hat und dort wichtige textkritische und sachliche Bemerkungen dazu bietet![1]

Der Gang der Untersuchung ist folgender: Nach einer Einleitung, in der Schencke von der Neigung des Judentums, Gott transscendent zu fassen, redet (im Gegensatz zu dem alten Volksgott), wozu die Hypostasierung der Eigenschaften Gottes, ihr selbständiges Lebendigwerden, ein wichtiges Mittel ist, prüft der Verfasser die wichtigsten Stellen des AT darauf hin, ob diese Neigung zur Verlebendigung der Eigenschaften eine genügende Erklärung für die Eigenart des Chokma-Begriffs abgebe.

Diese Stellen sind Hiob 15. 28, Prov. 8, 22—31 und ausser einigen Spuren im slavischen und äthiopischen Henoch besonders Sirach 24, Baruch (LXX) 3, 15. 29 ff., Sap. Sal. und Philo. Sehr kurz ist S. 34 die rabbinische Literatur behandelt, die dem Verfasser wohl nicht gut zugänglich ist und worin Rabbiner sein Werk fortsetzen mögen. Aber es fehlen auch eingehende Untersuchungen über Hesek. 28 (nur S. 74 flüchtig berührt), über I. Kor. 2, 6—13 (nur S. 77 Anmerkung), ferner über etwaige wichtige Stellen in der frühchristlichen Literatur, wovon ich nur an die Oden Salomos (z. B. Ode 33), an die Pistis Sophia und an die mandäischen Schriften erinnern möchte. Ich glaube doch, es wäre nötig oder erspriesslich, die Untersuchung auch auf dies Gebiet auszudehnen, um sichere Schlüsse zu ermöglichen.

Leider zersprengt Schencke die Einheitlichkeit seiner Darstellung der behandelten Bibelstellen durch mehrere an sich sehr wertvolle, aber doch in einen Anhang zu verweisende philologische Einzeluntersuchungen, so z. B. über die Bedeutung von קנה S. 18 f. (nicht = *κτίζειν*, immer = *κτήσασθαι*) und von אמון S. 23 (nicht = Haatsch, Hätschelkind, sondern = rabb. אוּמָן, bab. ummānu, syr. ܐܘܡܢܐ, Künstler!); und auch bei der Untersuchung von Philo lenkt er zu häufig von dem eigentlichen Gegenstande des Buches ab. Doch sind das nur Schönheitsfehler.

Im vorletzten Kapitel XIV, dem schon Kap. VII und XI vorbereitend dienen, wird eine Zusammenfassung dargeboten: „Wahrscheinlich im 5. vorchristl. Jahrh., oder man kann vielleicht sagen: in der späteren persischen Zeit, hat man sich die Chokma als eine so handgreifliche und von Gott losgelöste Grösse vorgestellt, dass es möglich ist, sie an sich zu reissen" (aufgrund von ותגרע Hiob 15, 7). „Und nicht unwahrscheinlich hat man einen Mythus gekannt, dem zufolge die Chokma einst wirklich wider Gottes Willen von ihm weggeraubt worden ist. Damals war die Chokma „im Rat Eloahs" zu finden. In diesen Rat hat sich jemand — höchst wahrscheinlich der Urmensch — eingeschlichen oder eingedrungen (Anm. weist auf Philipper 2, 6) und die Chokma mit sich fortgenommen".

[1] Peiser macht mich darauf aufmerksam, dass dort zwei böse Druckfehler stehen, nämlich Sp. 450, Z. 8 v. u.: III, 5 wofür VII, 5 zu lesen, und Z. 5 v. u.: הצליח, wofür הצילך zu lesen ist.

Digitized by Google

Es ergibt sich also nach Schencke, dessen weitere Ausführungen ich hier fortlasse, dass nicht allein die hier anfangs erwähnte Neigung zur Verlebendigung der Eigenschaften im späteren Judentum die Geschichte der Chokma bedingt und erklärt, sondern dass das spätere Judentum „sozusagen mit Ueberspringen der prophetischen Epoche an die Vorstellungen der ältesten Zeit angeknüpft", einen Urmythus also wieder aufgenommen hat, nachdem es selber durch die Prophetie geläutert war, also auch jenen Urmythus anders verstehen konnte. Hier streift Schencke S. 77 die neutestamentlichen Stellen Luc. 7, 35 (Matth. 11, 19), Luc. 11, 49, Eph. 2, 10. I. Kor. 2, 6 ff.

Im letzten Kapitel XV untersucht der Verfasser die naheliegende Frage, ob eine Einwirkung fremder Einflüsse stattgefunden habe. Er prüft die griechische (besonders stoische) Philosophie, die Mythologie der Aegypter und Babylonier und den Parsismus und kommt zu dem Schlusse: Es muss als Möglichkeit zugegeben werden, dass die hypostasierte „Weisheit", so wie sie im Judentum zum Vorschein kommt, auch im Judentum selbst, aus jüdischen Prämissen entstanden ist. Daneben ist aber auch, unter anderem im Hinblick auf den wenig originalen, unschöpferischen Charakter des Spätjudentums und den in der Umgebung des Judentums wie auch in diesem selbst herrschenden Synkretismus, unbedingt zu sagen. dass eine Annahme fremder Einflüsse, und dann wohl in erster Linie seitens des Parsismus, ausserordentlich naheliegend ist".

Der Schluss dieses Satzes scheint mir aufgrund dessen, was der Verfasser selber S. 86 f. gesagt hat („sicher haben die Perser die Hypostasenlehre nicht erfunden") und auch sonst nicht einwandsfrei; ich möchte meinen, dass auch hier, wie so oft, die Babylonier sich schliesslich als die Lehrmeister der Juden herausstellen werden.

Derselben Meinung ist auch Peiser, der an der oben bezeichneten Stelle Sp. 451 eine hebräische Umdichtung der Istarlegende einnimmt.

Aber der Verfasser ist selber so weise, noch ungeklärte Fragen einfach zur Debatte zu stellen, statt uns mit fertiger und unumstösslicher Entscheidung entgegenzutreten. Gerade das letzte Kapitel ist doch wohl nur eine Vorernte, ein Gang durchs weite Garbenfeld; hier werden nicht nur arme Aehrenleser Ueberreste zu sammeln haben, sondern die eigentlichen Erntewagen sollen noch kommen. Dazu aber gibt das Buch von Schencke eine gute Aufforderung und dafür verdient es unseren Dank im besonderen Masse, abgesehen von den wertvollen und nützlichen Einzelheiten, die es bietet.

Epstein, J. N.: Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine krit. Einleitg. zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. VI, 160 S. gr. 8°. M. 5 —. Berlin, Mayer u. Müller, 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser hat schon in mehreren Arbeiten, von denen einige in dieser Zeitschrift erschienen sind, seine kritische Befähigung bewiesen. Die vorliegende Schrift ist seine erste grössere Veröffentlichung und zeigt ihn als einen philologisch durchgebildeten, methodischen und selbständigen Forscher, von dem wir in der Zukunft noch viel erwarten dürfen. Der bisher dem Rabbi Hai Gaon zugeschriebene Kommentar zur sechsten Ordnung der Mischna ist überhaupt der älteste auf uns gekommene Mischnakommentar. Durch seine auf zuverlässiger Ueberlieferung beruhenden Erklärungen ist er von der grössten Bedeutung für das Verständnis der Realien in diesem schwierigsten Teil der Mischna und daher schon oft für archäologische Arbeiten auf talmudischem Gebiete herangezogen worden, trotzdem bisher keine brauchbare Ausgabe vorlag. Epstein hat eine kritische Neuausgabe des Kommentars vorbereitet und bietet nunmehr als Einleitung zu derselben eine sorgfältige Untersuchung des Werkes, wie wir sie in solcher Gründlichkeit nur von wenigen Werken der jüdischen Literatur des Mittelalters besitzen.

Der Kommentar wird von deutschen und französischen Autoren seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts R. Hai Gaon zugeschrieben, während Ibn Ganach, der ein jüngerer Zeitgenosse Hais ist, und dann auch der Aruch ihn ohne Namen als gaonäisches Werk anführen. Hais Autorschaft wurde denn auch von verschiedenen Gelehrten in Zweifel gezogen, doch erst Epstein hat auf Grund eines erdrückenden Beweismaterials, (vgl. die instruktive Zusammenfassung S. 23—29) die Unmöglichkeit derselben erwiesen. Auch die Autorschaft Saadias hält er für unwahrscheinlich, gibt aber die Möglichkeit zu, dass in dem Werk eine Bearbeitung des Kommentars Saadias vorliegt, oder eine Kompilation, die vieles aus seinem Kommentar übernommen hat.

Auch die im zweiten Kapitel gebotene Charakteristik des Kommentars enthält eine Fülle neuer Gesichtspunkte. Besonders wertvoll sind die Ausführungen über die fremdsprachigen Glossen. Hier sei nur auf die Bemerkungen über das Aramäische als lebende Sprache zur Zeit des Verfassers (S. 53 ff.) hingewiesen. Von prinzipieller Wichtigkeit ist die Feststellung übereinstimmender Erklärungen in unserem Kommentar und bei den syrischen Lexikographen (S. 61 ff). Auch manche gelungene Einzelerklärung fällt im Laufe der Untersuchung ab,

Digitized by Google

so die Emendation von רם חפנקי in דסחפנקי[1] „Handschuh“ (دستبانه)[2], oder der Nachweis der Bedeutung „Ofenschaufel“ für מעיר (Hos. 7, 4) nach syr. ܡܥܓܢܐ (S. 62 Anm. 2).

Die folgenden Kapitel behandeln in geradezu erschöpfender Weise die Quellen, die späteren Zusätze und die Benützer des Kommentars. Zum Schluss berichtet der Verfasser über die bisherigen Editionen[3], die Handschriften und die Orthographie des Kommentars. Die reiche hier gebotene Belehrung kann nur den Wunsch nach dem baldigen Erscheinen der Neuausgabe des Kommentars rege machen.

Halideh Edib Hanum: Das neue Turan, ein türkisches Frauenschicksal. (Aus dem Türkischen übers., eingeleitet von Friedrich Schrader. XI, 94 S.) 8°. M. 1.50. Weimar, G. Kiepenheuer, 1916. Bespr. v. Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Es war zur Zeit des Krieges mit Italien um den Besitz von Tripolis, als einige junge Schriftsteller in Saloniki daran erinnerten, dass die Türken einer grossen Völkerfamilie mit ruhmreicher geschichtlicher Vergangenheit angehörten. Der Name dieser Völkerfamilie, Turanier, wurde alsbald die Bezeichnung einer politisch-kulturellen Bewegung, die den höchsten Idealen der Veredelung von Staat und Gesellschaft auf nationaler Grundlage nachstrebte. Zu deren Forderungen gehört nun auch die Gleichberechtigung der Frau. Deshalb dürfen wir uns nicht wundern, wenn gebildete Türkinnen in Wort und Schrift für den Turanismus eintreten. In diesen Kreis hinein gehört die Verfasserin des vorliegenden parteipolitischen Tendenzromanes. Derselbe ist in seiner Art meisterhaft. Trotz des starken Ueberwiegens des Politisch-Lehrhaften ist die Handlung dramatisch, der Dialog lebendig und die Sprache schwungvoll.

Auch ohne das türkische Original gesehen zu haben, darf ich wohl behaupten, dass die Uebersetzung vortrefflich ist. Offenbar aus Versehen sind zweimal türkische Wörter — S. 47 Airan, S, 56 Tscharyq — ohne Verdeutschung noch Erklärung — im Text stehen geblieben. Die Sache liegt allerdings nicht ganz einfach, da die Wörter verschiedene Bedeutungen haben können, Airan = Gurkenwasser bezw. Buttermilch; Tscharyq = Sandale bezw. anatolischer Bauernschuh. S. 11, 4 lies gök, S. 29 fehlt hinter Ahmed ein Komma, was für den Sinn wichtig ist. Der oft vorkommende Name Lufti soll doch wohl Lutfi sein.

Hölzels, Ed., Grosse Handkarte von Aegypten und den übrigen Nilländern. Masstab: 1 : 4,000.000. Bearb. v. Karl Mader. Mit 2 Nebenkarten: 1. Gesamtübersichtskarte Wien—Balkan—Schwarzes Meer—Kleinasien—Persien—Arabien—Aegypten. 1 : 20,000.000. 2. Genaue Spezialkarte des Suez-Kanals. 1 : 1,000.000. 79,5×61 cm. Farbdr. Wien, E. Hölzel 1916. M. 2 —. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Eine sehr übersichtlich ausgeführte und wegen der Einzeichnung der Eisenbahnlinien bis zum letzten bekannt gewordenen Stadium ihrer Fertigstellung auch für die Beurteilung der kriegerischen Vorgänge wichtige Karte.

Mitteilungen.

In der Papyrussammlung des Berliner Museums hat W. Schubart während einiger Urlaubstage, die seinen Militärdienst unterbrachen, eine Urkunde von ungewöhnlicher Bedeutung gefunden. Wie er in den „Amtlichen Berichten“ ausführt, handelt es sich um einen Erlaß des Aegypterkönigs Ptolemaios Philopator aus dem letzten Viertel des 3. Jahrhunderts. Er deutet ihn dahin, daß alle, die im Lande Aegypten für Dionysos Weihen erteilen, nach Alexandria kommen sollen, dort eine schriftliche Erklärung niederlegen und die heilige Lehre versiegelt eingeben sollen. Das bedeutet einen wichtigen Schritt des sich als Hellene fühlenden Königs zur Festigung des Dionysos-Kults: Philopator will dem Dionysos-Glauben innere und äußere Einheit geben und das Ziel dieser Versammlung dürfte eine orthodoxe Mysterienlehre mit bindender Kraft für alle Dionysos-Diener in dem Reiche gewesen sein. Schubart denkt später im größeren Zusammenhange diese Fragen behandeln zu können. (Voss. Ztg.).

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Gesamtsitzung der Berl. Ak. d. W. vom 29. März sprach Prof. de Groot über die älteste Geschichte des Hunnischen Reichs. Er entwickelte einige Hauptpunkte derselben und besprach die erste große Ausdehnung des Hunnischen Reichs nach Westen im 2. Jahrhundert v. Chr., wodurch die Kirgisen und Uiguren mit einem Teil Sibiriens unterworfen wurden. In den letzten Jahrzehnten der vorchristlichen Zeit erfolgte eine zweite westliche Ausdehnung, wodurch das Hunnische Gebiet bis an die Grenzen Europas und bis zum Kaspischen Meere reichte.

Prof. Eduard Meyer legte einen Aufsatz von Prof. Dr. Bruno Meißner in Breslau vor: Der Staatsvertrag Ramses II. von Aegypten und Hattusils von Hatti in akkadischer Fassung. Der durch eine ägyptische Inschrift seit langem bekannte Vertrag der beiden Könige hat sich jetzt auf einer mehrfach lückenhaften Tontafel aus Boghazköi auch in keilschriftlicher Fassung gefunden. Der ägyptische Text ermöglicht, den keilschriftlichen,

---

[1] S. 14, in einem Zitat des Aruch aus dem wirklichen Kommentar Hais (s. v. סוורק).

[2] Zur Stütze seiner Erklärung hätte Epstein auf נושפנקא „Siegelring“ hinweisen können, das mit Fleischer (zu Levy T Wb I 422 a) von persisch انگشتبانه abzuleiten ist, also eine genau entsprechende Zusammensetzung zeigt, vgl. auch syr. ܣܘܢܒܢܐ „Hosen“ aus mittelpersisch *tanbânak* (Fraenkel Aram. Fremdw. 289).

[3] Was wir über Entstehungsgeschichte und Wert der früheren Ausgabe erfuhren, gewährt einen lehrreichen Einblick in die traurigen Verhältnisse, unter denen die Wissenschaft vom Judentum vor zwei Menschenaltern arbeitete und teilweise noch heute arbeiten muss, und erklärt uns dadurch gleichzeitig, warum ihre Leistungen in so vielen Fällen kritischen Ansprüchen nicht genügen konnten.

Digitized by Google

babylonisch-akkadischen, durchweg zu ergänzen. Beide Texte stimmen fast überall wörtlich überein; es ist der erste Fall, daß uns jetzt derselbe Text sowohl in hieroglyphischem wie in keilschriftlichem Gewande vorliegt.

In der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Ak. d. W. vom 12. April las Prof. Erman über „Die römischen Obelisken des Domitian und des Antinous". Der Obelisk auf der Piazza Navona stammt von dem Isistempel, den Domitian erbaute. Seine Inschriften, die im 17. Jahrhundert durch Restaurierungen entstellt sind, enthalten nichts als eine Verherrlichung des Kaisers in den herkömmlichen Phrasen der ägyptischen Literatur. Dagegen ist der Obelisk des Monte Pincio von besonderem Interesse. Er stammt von dem Grabmal, das Hadrian dem Antinous vor Porta Maggiore in dem „Grenzfelde Roms„ errichtete, und ist das einzige Dokument, das uns zeigt, wie die ägyptischen Priester den neuen Gott auffaßten, den ihnen der Kaiser gegeben hatte. Er ist das Kind eines Gottes gewesen; als er starb, haben ihn die Götter in ihre Reihe aufgenommen, und weil sie Freude an ihm hatten, ließen sie seine Worte auf Erden dauern — vielleicht eine Hindeutung auf Orakel, die er erteilte. Nicht altägyptischen, sondern griechischen Anschauungen entspricht es, daß Antinous bedürftigen Kranken durch Träume Heilung gewährt und daß zu seiner Ehre Festspiele in der neuen Stadt Antinoupolis gefeiert werden.

Personalien.

Friedrich Andreas, a. O. in Göttingen, ist zum Ordinarius daselbst ernannt worden.

Dr. Eugen Mittwoch, a. o Prof. in Berlin, ist als Nachfolger Lidzbarskis nach Greifswald berufen worden und hat den Ruf angenommen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv für Fischereigeschichte. 1916:
8. *A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft (Rudolf Zaunick).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
5. *H. Treidler, Alte Völker der Balkanhalbinsel. — Die Skythen und ihre Nachbarvölker (Adolf Bauer). — *Conrad Lackeit, Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen I (Hans Meltzer).
6. *Paul V. Neugebauer und Ernst F. Weidner, ein astronomischer Beobachtungstext aus dem 37. Jahre Nebukadnezars II (Bruno Meissner).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
6. *J. Horowitz, Bābā Ratan, The Saint of Bhatinda (I. Goldziher).
7. *C. H. Becker, Das türkische Bildungsproblem (Karl Philipp).
8. *Kurt Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern (A. Wiedemann).
10. *Simon Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (Otto Schroeder)[1]. — *Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

Hugo Grothe, Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte. Frankfurt a. M., Hendschels Telegraph, 1916. M. 2.50.

*Enzyklopädie des Islam. 22. u. 23. Lieferung.

Franz Stuhlmann, Die Tagebücher von Dr. Emin Pascha. Band I Heft 1. Braunschweig, G. Westermann, 1917. M. 9 —.

Kurt Sethe, Der Nominalsatz im Aegyptischen und Koptischen (Abh. d. Phil.-Hist. Kl. d. Kgl. Sächsischen Ges. d. W. XXXIII. Bd. Nr. III). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 5 —.

B. Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit (Abh. d. Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. Band XVI. Nr. 2). Berlin, Weidmann, 1916. M. 5 —.

Fritz Langer, Intellektual-Mythologie. B. G. Teubner, Leipzig, 1916. M. 10 —.

*American Journal of Archaeology. 1916. XX 4.

*Palästinajahrbuch des deutschen ev. Instituts f. Altertumswissenschaft des H. Landes zu Jerusalem. 12 Jahrg. Berlin 1916, E. S. Mittler u. Sohn. M. 3 —.

J. Németh, Türkisches Uebungsbuch f. Anfänger (Sammlung Göschen). Berlin, G. J. Göschen, 1917. M. 1 —.

Mehmed Salaheddin, Türkische Gespräche (Lehrbücher Methode Gaspey-Otto-Sauer). Heidelberg, J. Groos, 1917.

K. Wulff, Den Oldjavanske Wirâtaparwa og dens Sanskrit-Original. København, E. Wiene, 1917.

[1] Schroeder wendet sich mit Recht dagegen, *parsillu* als Lehnwort aus dem Sumerischen zu erklären. Wenn er sagt, das Wort weise weit eher ins hettitische Gebiet, so hätte er meine Ausführung OLZ 1915 Sp. 6 f. anführen können. F. E. P.

Im Verlage der
J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung
in Leipzig soeben erschienen:

Bonnet, Hans: **Die ägyptische Tracht bis zum Ende des Neuen Reiches.** (73 S. m. 49 Abbildgn. auf 9 Tafeln.) 4°. M. 18 —; Vorzugspreis für Abnehmer der ganzen Reihe M. 15 —
(Untersuchungen zur Geschichte u. Altertumskunde Aegyptens, VII. Bd., Heft 2.)

Fischer, August: **Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen.** (XV, 61 S.) 4°. M. 3 —

Killermann, S.: **Die Blumen des heiligen Landes.** Botanische Auslese einer Frühlingsfahrt durch Syrien und Palästina. Mit einer Bestimmungstabelle sowie 5 Tafeln und 60 Abb. im Text. (170 S.) 8°. M. 6 —
(S.-A. aus ZDPV u. Land der Bibel.)

Meißner, Bruno: **Das Märchen vom weisen Achiqar.** (32 S. mit 2 Schriftbildern.) 8°. (Der Alte Orient, 15. Jahrg., Heft 2.) M. — 60

Strack, Hermann L.: **Jüdischdeutsche Texte.** Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden. (56 S.) 8°. Kart. M. 1.50; in Partien billiger.

Weidner, Ernst F.: **Studien zur assyrisch-babylonischen Chronologie und Geschichte** auf Grund neuer Funde. (VIII, 110 S.) 8°. M. 6 —
(Mittlgn. der Vorderasiat. Gesellsch., 20. Jahrg., H. 4.)

Zimmern, Heinrich: **Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Wörter- u. Sachregister** (105 Sp.) 4°. M. 1.50 — Zweite durch Wörterverzeichnisse vermehrte Ausgabe. (93 S.) 4°. M. 4 —

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Golts-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 6 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Juni 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 161—181

Ebeling, E.: Tafeln mit Beschwörungen zum praktischen Gebrauch aus Assur I 176
Erbt, Wilhelm: Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche 161
Hüsing, Georg: Kaspisches II: DURU-katli-me 178
Jirku, Anton: Nimrod . . . 169
Köhler, Ludwig: Der hebräische Imperfekttypus jêšēb . . . 172
Schroeder, Otto: Ueber šaknu in der assyrischen Königstitulatur 174

Besprechungen . . . Sp. 181—189

Kautzsch, E.: Uebungsbuch zur hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch (Max Löhr) . . 181
Leeuw, G. van der: Godsvorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidenteksten (W. Wreszinski) . 186
Littmann, Enno: Tschakydschi (Fr. Schwally) 189
Mearns, James: The canticles of the Christian Churches (Br. Violet) 182
Pozdański, Samuel: Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter (S. Krauss) 183
Steindorff, Georg: Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart (Fr. Schwally) 188

Sprechsaal 189

Jakob Horovitz zu OLZ Sp. 55 189

Personalien 190

Zeitschriftenschau . . . 190—191

Zur Besprechung eingelaufen . 192

Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

Hier gebe ich einen weiteren (vgl. Sp. 33 ff.) Versuch, nach dem Vorbilde F. E. Peisers „mit Hilfe der auszuscheidenden Glossen die Rekonstruktion eines ganzen geschlossenen Textes vorzunehmen". Es handelt sich um die Kapitel 8—11 des Hesekielbuches. Sie helfen nicht nur die geschichtliche Lage klären, sondern sie sind mir auch deswegen wertvoll, weil sie uns einen tiefen Eindruck von der Gewalt des prophetischen Dichters geben, der sie geschrieben, dessen Stil man greisenhaft genannt hat: „seine Phantasie dürfe nicht mit eigentlich poetischer Begabung verwechselt werden; er sei zu sehr verstandesmässige, innerlich kalte Natur, als dass er Dichter sein könnte". Diese Kapitel endlich zeigen deutlich, wie wir uns die Komposition des ganzen Buches vorzustellen haben. Von ihnen fällt helles Licht auf das Rätsel, das es bisher der Forschung aufgegeben hat. Ich lasse wieder Text, Uebersetzung und Anmerkungen zu den Glossen folgen und schliesse mit einer Besprechung der geschichtlichen Lage.

1. Der Text.

ויהי בשנה הששית
בחמישי בחמשה לחדש
אני יושב בביתי
וזקני יהודה לפני [1] יושבים

ותהי עלי יד יהוה [2] שם [3] ארני
והנה דמות כמראה־איש [4] ואראה
מתניו ולמטה אש [5] ממראה
ולמעלה כעין החשמלה [6] וממחניו [7] כמראה־זהר

Digitized by Google

[8] ותשא אתי רוח בין־הארץ ובין־השמים ותבא אתי ירושלמה במראות אלהים אל־פתח שער הפנימית הפונה צפונה אשר־שם מושב סמל הקנאה המקנה והנה־שם כבוד אלהי ישראל כמראה אשר ראיתי בבקעה ויאמר אלי בן־אדם שא־נא עיניך דרך צפונה ואשא עיני דרך צפונה והנה מצפון לשער המזבח סמל הקנאה הזה בבאה ויאמר אלי בן־אדם הראה אתה מה הם עשים תועבות גדלות עשים פה לרחקה מעל מקדשי ועוד תשוב תראה תועבות גדלות

וישלח ידו ויקחני [9] תבנית
ויבא אתי אל־החצר [10] בציצת ראשי
והנה כל־תבנית שקץ [11] פתח [12] (וארא והנה חר אחר בקיר) ויאמר
מחקה על־הקיר סביב [13] רמש ובהמה אלי בן־אדם חתר־נא (בקיר) ואחתר
[14] וכל־גלולי בית (בקיר) והנה פתח (אחד) ויאמר אלי
ישראל בא וראה את התועבות (הרעות) אשר
[15] סביב הם עשים פה ואבוא וארא
[16] זקני
[17] בנשף | (בחשך)
[18] עמד לפניהם
[19] (ענן) איש מקטרתו בידו

ושבעה אנשי בית־ישראל
ויאונידו בן־עזר בתוכם
ואיש בחדרי משכיתו
ועתר הקטרת עלה

---

[20] הראית אשר זקני בית־ישראל עשים [20a] הראית הנקל לבית יהודה מעשות את־התועבות אשר עשו־פה כי־מלאו את־הארץ חמס וישובו להכעיסני וגם־אני אעשה בחמה לא־תחום עיני ולא אחמול

ויאמר אלי בן־אדם
הגם שלחים אל־אפי [21] (הזמורה)
כי אמרו אין יהוה ראה [22] (אתנו)
עזב יהוה את־הארץ

---

[23] ויאמר אלי עוד תשוב תראה תועבות גדלות אשר המה עשים
ויבא אתי אל־פתח שער בית־יהוה אשר אל־הצפונה והנה־שם || אחריהם אל־יהוה ופניהם קדמה
הנשים ישבות מבכות את־התמוז ויאמר אלי הראית בן־אדם עוד || והמה משתחויתם לשמש
תשוב תראה תועבות גדלות מאלה

ויבא אתי אל־ההיכל [24] חצר בית־יהוח הפנימית
והנה בפתח השער [25] יהוה
כעשרים וחמשה איש [26] בין האולם ובין המזבח
ופלטידו בן־בניהו שר העם [27] ואראה בתוכם את־יאזניה בן־עזר

ויאמר אלי בן־אדם
אלה החשבים בעיר [28] האנשים [30] הזאת
הלא מקרוב בנות בתים [29] און || היעצים עצת־רע
היא הסיר ואנחנו הבשר [31] האמרים

---

[32] לכן הנבא עליהם הנבא בן־אדם ותפל עלי רוח יהוה ויאמר אלי אמר כה אמר יהוה כן אמרתם בית ישראל ומעלות רוחכם אני ידעתיה הרביתם חלליכם בעיר הזאת ומלאתם חוצותיה חלל לכן כה אמר יהוה חלליכם אשר שמתם בתוכה המה הבשר והיא הסיר ואתכם הוציא מתוכה חרב יראתם וחרב אביא עליכם נאם יהוה והוצאתי אתכם מתוכה ונתתי אתכם ביד זרים ועשיתי בכם שפטים בחרב תפלו על־גבול ישראל אשפוט אתכם וידעתם כי־אני יהוה

Digitized by Google

ויקרא באזני קול גדול [55] (וקראו באזני קול גדול: ולא אשמע אותם)
קרבו פקדות העיר [55a] לאמר
והנה ששה אנשים [54] באים מדרך שער העליון אשר מפנה צפונה
ואיש כילפה בידו [55] (כלי מפצו) ואיש כלי משחתו בידו

ואיש־אחד לבש בדים [55a] בתוכם
וקסת הספר במתניו [55b] ויבאו
ויעמדו אצל מזבח הנחשת [56] וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית
ויקרא אל־הלבש הבדים [57] האיש [58] אשר קסת הספר במתניו
[59] ויאמר אלו

עבר בתוך ירושלם [40] (כתוך העיר)
והתוית על־מצחות הנקים [41] תו
ולאלה אמר באזני [42] האנשים הנאנחים על כל־התועבות הנעשות בתוכה
עברו בעיר אחריו

---

[43] והכו אל־תחום עיניכם ואל־תחמלו

זקן בחור ובתולה
ושף ונשים תהרגו [44] למשחית
ועל־כל אשר עליו התו [45] איש
אל תגשו ממקדשי תחלו [46] ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית

---

[47] ויאמר אליהם טמאו את־הבית ומלאו את־החצרות חללים צאו והכו בעיר

ויצאו ויהי כהכותם [48] ונאשאר אני || כהנכאי
ופלטידו בן־בנידו מת
ואפל על־פני ואזעק [49] קול גדול
ואמר אהה יהוה

המשחית אתה שאירית [50] את (כל) — ישראל [50a] כלה אתה עשה
בשפכך את־חמתך על־ירושלם
ויאמר אלי בן־אדם [51] ויהי דבר־יהוה אלי לאמר
אחיה אנשי נאלתך [52] אחיך [53] וכל־בית ישראל כלה

---

[54] עון בית־ישראל ויהודה גדול במאד מאד ותמלא הארץ דמים והעיר מלאה מטה כי אמרו עזב יהוה את־הארץ ואין יהוה ראה

ואשר אמרו להם [55] ישבי ירושלם
רחקו מעל הארץ [56] יהוה
לנו היא נתנה למורשה [57] אחר שקוציהם ותועבותיהם לבם הלך
דרכם בראשם נתתי [58] וגם אני לא־תחום עיני ולא אחמל

Digitized by Google

[59] לכן אמר כה אמר יהוה כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם לכן אמר כה־אמר יהוה וקבצתי אתכם מן־העמים ואספתי אתכם מן־הארצות אשר נפצותם בהם ונתתי לכם את־אדמת ישראל ובאו שמה והסירו את־כל־שקוציה ואת־כל־תועבותיה ממנה ונתתי להם לב אחר ורוח חדשה אתן בקרבם והסרתי לב האבן מבשרם ונתתי להם לב בשר למען בחקתי ילכו ואת־משפטי ישמרו ועשו אתם והיו־לי לעם ואני אהיה להם לאלהים

חגה הלבש הבדים
משיב דבר לאמר
עשיתי כאשר צויתני
ויאמר אל־הלבש הבדים

[60] האיש אשר הקסת במתניו

[61] וארא והנה על־הרקיע אשר על־ראש הכרבים כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם

---

[62] ויאמר בא אל־בינות לגלגל אל־תחת לכרוב

מלא חפניך גחלי־אש
חרך על־העיר לעיני
ויבא ויקח ויצא
ויעל מעלי המראה

[63] מבינות לכרבים

[64] ויבא

[65] והכרבים עמדים מימין לבית בבאו האיש והענן מלא את־החצר הפנימית ⟨וירם כבוד־יהוה מעל הכרוב על מפתן הבית⟩ וימלא חבית את־הענן ⟨והחצר מלאה את־נגה כבוד יהוה⟩ ..... ויהי בצותו את־האיש לבש־הברים לאמר קח אש מבינות לגלגל מבינות לכרובים ⟨ויעמד אצל האופן וישלח את־ידו⟩ מבינות לכרובים ⟨אל־האש⟩ אשר בינות הכרובים

---

[66] אשר ראיתי

[67] ויעל ככוד יהוה מעל תוך העיר
ויעמד על־ההר אשר מקדם
לעיר ורוח נשאתני ותבאני
כשדימה אל־הגולה במראה
ברוח אלהים ואדבר אל־הגולה
את כל־דברי יהוה אשר הראני

[68] ויצא ככוד יהוה מעל מפתן הבית ויעמד על־הכרובים

[69] וישאו הכרובים את־כנפיהם

[70] וירומו מן־הארץ לעיני

[71] והאופנים לעמתם

[72] ויעמדו פתח שער בית־יהוה הקדמוני

[73] וכבוד אלהי־ישראל עליהם מלמעלה

[74] היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה ארבעה ארבעה פנים לאחד ודמות ידי אדם תחת כנפיהם ודמות פניהם המה הפנים אשר ראיתי על־נהר כבר מראיהם ⟨בצאתם⟩ איש אל־עבר פניו ילכו

2. Die Uebersetzung.

Es war im sechsten Jahre,
im fünften, am fünften des Monats,
als ich in meinem Hause sass
und die Aeltesten Judas vor mir,

Da kam über mich Jahwes Hand:
und sieh eine Gestalt, wie eines Mannes Erscheinung,
seine Hüften und abwärts Feuer
und aufwärts wie Glanzerzschein.

Er streckte seine Hand aus und fasste mich
und brachte mich zum Vorhof:
und sieh allerlei greuliche Gebilde,
eingezeichnet auf der Wand ringsum.

Und sieben Männer vom Hause Israel
und Jaazanja, Ezers Sohn, in ihrer Mitte,
und jeder im Bereiche seines Bildes,
und Weihrauchduft aufsteigend.

Da sprach er zu mir: Menschensohn!
Wie sie ihn ziehen lassen mir in die Nase!
Denn sie sagen: Jahwe sieht's nicht,
Verlassen hat Jahwe das Land.

Und er brachte mich zum Schloss:
und sieh im Eingang des Tores
an fünfundzwanzig Mann
und Pelatjahu, Benajahus Sohn, des Volkes Vogt.

Da sprach er zu mir: Menschensohn!
Das sind, die da denken in der Stadt:
Ist nicht erst seit kurzem das Häuserbauen?
Sie der Topf und wir das Fleisch!

Digitized by Google

Und er rief vor meinen Ohren laut:
Naht euch, Schergen der Stadt!
Und sieh sechs Männer
und jeder eine Axt in der Hand.

Und einer dazu, linnengekleidet,
ein Schreibzeug an seinen Hüften.
Sie stellten sich neben den ehernen Altar.
Er aber rief dem Linnengekleideten zu:

Geh mitten durch Jerusalem
und bezeichne die Stirn der Unschuldigen!
Und zu den andern sprach er vor meinen Ohren:
Geht durch die Stadt hinter ihm her!

Greis, Jüngling und Jungfrau,
Kinder und Weiber schlagt tot!
Doch jeden, der das Zeichen trägt,
Lasst unberührt; fangt an bei meinem Heiligtum.

Sie zogen aus, und da, wie sie dreinschlugen
und Pelatjahu, Benajahus Sohn, starb,
fiel ich auf mein Antlitz und schrie.
Ich sprach: Wehe, Jahwe!

Schlachten willst du den letzten Mann,
indem du ausschüttest deinen Grimm über Jerusalem?
Da sprach er zu mir: Menschensohn!
Leben lasse ich die Leute, die du ausgelöst.

Die aber ihnen sagen:
Entfernt euch aus dem Lande!
Uns ist es zum Besitze gegeben —
ihren Wandel gebe ich auf ihren Kopf.

Und sieh der Linnengekleidete,
Bescheid bringend, sprach:
Getan habe ich, wie du mich geheissen.
Da sprach er zum Linnengekleideten:

Fülle deine Hände mit feurigen Kohlen
und streue sie über die Stadt vor meinen Augen!
Er kam und nahm und ging.
Da wich von mir die Erscheinung.

(Schluss folgt.)

Nimrod.

Von Anton Jirku.

In der Völkertafel der Genesis (Kap. 10) lesen wir in V. 8—12:

8. „Und Kusch erzeugte den Nimrod; dieser fing an ein Gewaltiger zu werden auf Erden.

9. „Er war ein gewaltiger Jäger vor Jahwe, darum sagt man: „Wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor Jahwe."

10. „Und der Ursprung seiner Herrschaft lag in Babel, Erek, Akkad und Kalneh im Lande Sine'ar."

11. „Von diesem Lande zog er fort nach Aschur (?) und erbaute Ninive, Rechobot-'Ir, Kelach"

12. „und Resen zwischen Ninive und Kelach — das ist die grosse Stadt."

Nach dieser Stelle — und so nimmt man heute fast allgemein an — war Nimrod ein babylonischer Heros, von dem man einst in Israel mehr zu erzählen wusste und von dem uns nur an dieser Stelle (über Mi. 5, 5 vgl. unten!) eine dürftige Kunde erhalten ist. Diese weit verbreitete Annahme krankt aber von vorneherein an einem inneren Widerspruch des Textes selbst. Wie konnte der babylonische Heros Nimrod zu einem Sohne des Kusch, des Sohnes des Cham, also eines Aegypters, werden? Diesen Widerspruch suchte man freilich vielfach durch die Annahme zu beseitigen, dass unter dem Kusch in V. 8 ein anderes Volk gemeint sei als unter dem ägyptischen Kusch in V. 7. Die beiden Verse schreibt man sowieso verschiedenen Verfassern zu und meint, der Kusch von V. 8 sei eigentlich ein babylonischer Volksstamm, zu welcher Annahme freilich das Alte Testament keine Stütze bietet; denn Kusch bezeichnet hier immer ein ägyptisches Volk oder Land. Das Gn. 2, 13 erwähnte Land Kusch kann begreiflicherweise hier nicht in den Kreis unserer Erörterungen gezogen werden. Nun hat schon vor einer Reihe von Jahren Eduard Meyer (vgl. ZAW 1888, S. 47 f. Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906, S. 448, Gesch. des Altertums. I, 2[3]. 1913. § 165. A. § 361. A.) die Ansicht vertreten, dass dieser Gn. 10 erwähnte Nimrod kein babylonischer Heros, sondern ein libysch-ägyptischer Jäger namens Nmrt sei. Diese Aufstellung Ed. Meyers hat aber wenig Beifall gefunden. So wird sie auch neuerdings von Procksch (Genesis S. 73) und Gunkel (Genesis[3] S. 89 R. G. G. Artikel Nimrod) abgelehnt, vor allem wegen der dagegen sprechenden Angaben in Gn. 10, 10 ff.

Wir meinen nun unsererseits neue Gesichtspunkte vorbringen zu können, die Ed. Meyers Ansicht, Nimrod gehöre nach Aegypten, stützen und wahrscheinlicher machen; und zwar betreffs zweier Beobachtungen am alttestamentlichen Texte selbst. Betrachtet man nämlich Gn. 10, 8—12 genauer, so sieht man, dass die beiden ersten Verse 8 und 9 nichts davon wissen, dass Nimrod ein babylonischer Heros gewesen sei; dies kommt erst in V. 10—12 zum Ausdruck. Vergleicht man aber Gn. 10, 8—12 mit dem Paralleltext in 1. Chr. 1, so erkennt man, dass letzterer nur Gn. 10, 8 (= 1. Chr. 1, 10) bringt,

Digitized by Google

während Gn. 10,9—12, die Verse, die den Nimrod zu einem babylonischen Heros stempeln, im Texte der Chronik fehlen; und mit dieser Lücke stimmt der G.-Text der Chronik überein. (Im Texte der Chronik fehlen noch andere Verse aus Gn. 10, so V. 5, 18b—21.) Nach diesem Befunde scheint es, dass in Gn. 10 nur V. 8 zum ursprünglichen Texte gehört, während V. 9 und V. 10—12 spätere Erweiterungen sein werden. Dass das Zeugnis der Chronik hier ein einwandfreies ist, geht schon daraus hervor, dass die Chronik auch sonst Gn. 10 gegenüber den besseren Text bewahrt hat. So liest sie V. 7 richtig Rodanim, wofür Gn. 10, 4 falsch *D*odanim steht, während die Versionen auch hier *R*odanim lesen. Nur die übertriebene Skepsis gegenüber der Chronik und ihrer Ueberlieferung hat es leider bisher verhindert, dass auch sie zur Lösung der Nimrodfrage herangezogen wurde.

Dieses Zeugnis der Chronik, dass im Texte von Gn. 10 anfangs bloss V. 8 gestanden haben wird und V. 9 sowie V. 10—12 als spätere Erweiterungen anzusehen sind, wird aber noch durch eine zweite Beobachtung am Texte von Gn. 10, 8 ff. erhärtet. Man nimmt sonderbarerweise immer als selbstverständlich an, dass das Subjekt in Gn. 10, 10—12 Nimrod sei; dass von *ihm* ausgesagt sei, welche Städte und Reiche er in Babylonien und in Assyrien gegründet habe, obwohl Nimrods Name in V. 10—12 nirgends genannnt wird. Nach unserem Dafürhalten ist diese Annahme gar nicht so sicher. Wenn V. 10—12 eine „spätere" Erweiterung sind, dann hat hier wohl ursprünglich ein anderes Subjekt gestanden, das am Anfange von V. 10 ausgefallen sein mag, das uns aber noch in V. 11 erhalten geblieben ist, nämlich Aschur. Man übersetzt nun meistens V. 11 so, als ob Nimrod *nach* Aschur gegangen sei. Möglich ist diese Uebersetzung allerdings; aber die andere, die Aschur als Subjekt auffasst, ist ebenso möglich. Denn wenn auch im Hebräischen der blosse Akkusativ die Richtung anzeigen kann, so steht der Lokativ doch meist in Verbindung mit der Endung -âh. Und die letztere Uebersetzung findet auch eine Stütze in der G. und anderen Versionen, die ebenfalls Aschur als das Subjekt auffassen. Der sich in diesem Falle ergebende Sinn wäre historisch sogar einwandfreier, als wenn in V. 10—12 von Nimrod die Rede wäre. Denn dann käme in V. 10 ff. zum Ausdruck, dass Aschur seinen Ausgang in Babylonien nahm und von dort auszog (V. 11), um die genannten assyrischen Städte zu gründen[1]. Dass sich in Gn. 10 eine derartige Notiz über Aschur finden konnte, ist schon deshalb leicht möglich, da er noch an einer anderen Stelle, nämlich V. 22, als Sohn Sems erwähnt wird.

Nun findet die Auffassung, die in Nimrod einen babylonischen Heros sieht, zweifellos eine Stütze an Mi. 5, 5. Hier steht nämlich als zweite Bezeichnung für „Land Aschurs" „Land Nimrods". Der Verfasser dieses Verses scheint demnach ebenfalls den Nimrod mit Assyrien in Verbindung zu bringen. Dazu ist folgendes zu sagen: Während Mi. 5, 1—3 mit grösster Wahrscheinlichkeit auf den Propheten zurückgeführt werden können, sind V. 4—5 jedenfalls eine spätere Erweiterung; dies zeigt schon der Anfang von V. 4 sowie der Umstand, dass in V. 4—5 von etwas ganz anderem die Rede ist als in V. 1—3[1]. Der Verfasser von V. 4 f. wird bei seiner Parallele zum „Lande Aschur" wohl schon von unserem jetzigen Texte in Gn. 10, 8 ff. beeinflusst gewesen sein. Ueberdies ist es möglich, dass aus dem lybisch-ägyptischen Nimrod gerade im Hinblick auf den babylonischen Heros Gilgamesch allmählich ein Babylonier wurde.

Zusammenfassend können wir demnach sagen: die ursprüngliche Aussage über Nimrod in Gn. 10 wird nach dem Paralleltexte in 1. Chr. 1 bloss aus V. 8 bestanden haben, wonach Nimrod nach Aegypten gehört. Dieser Vers wurde später durch V. 9 und V. 10—12 erweitert. Wie aber die Versionen und auch der hebräische Text selbst zeigen, ist in diesen Versen 10—12 ursprünglich keineswegs Nimrod, sondern vielmehr Aschur das Subjekt. War demnach Gn. 10, 8 die ursprüngliche und einzige Aussage über Nimrod, so gehört dieser nach dem Zeugnisse des Alten Testamentes nach Aegypten, und die von Ed. Meyer vorgetragene Gleichsetzung Nimrod = Nmrt ist als die vorläufig beste Deutung anzusehen.

[1] [Für meine Identification von כלנה an dieser Stelle mit *Kannu'* und der von שנער mit Singar vgl. Schiffer, Keilinschr. Spuren usw. (Beiheft I zu OLZ) S. 26b Anm. 1. F. E. P.]

Der hebräische Imperfekttypus jĕšēb.

Von Ludwig Köhler.

Noch nach Gesenius-Kautzsch § 69 b erklärt sich jôlĕd mit unwandelbarem e in der ersten

[1] [Micha 5, 1—7 enthält ein durch Glossen sehr verdorbenes Qinagedicht; von den Einschüben ist eine Dreiheberstrophe auszusondern:

⁴והקמנו	שבעה	רעים
ושמנה	נסיכי	אדם
⁵ורעו	אשור	בחרב
ואת ארץ	נמרד	בפתחה(ות)

Da es sich um kriegerische Steppenbewohner handelt, können zwei Angriffsziele gemeint sein: Aśur = Nordosten, das Land Nimrods = Nordägypten o. ä. In einem bald folgenden Aufsatze werde ich meine Rekonstruktion von Micha 5 vorlegen. F. E. P.]

Digitized by Google

und bloss tonlangem e in der zweiten Silbe am besten, wenn man mit Philippi (ZDMG 40, 653) ein ursprüngliches jălĭd setzt. Dieses wird durch regressive Assimilation zu jĭlĭd, und dieses hinwieder durch ungleich starke Steigerung der beiden e (ungleich, um so die Trikonsonanz zu erhalten, oder vielmehr nachzubilden) zu jêlēd.

Ist es nicht viel einfacher, hier den Typus jăqṭil zu sehen? Aus יֵישֵׁב wird naturgemäss יִישֵׁב. Progressive Vokalassimilation wandelt diese Form zu יִישֵׁב, das dann יֵשֵׁב geschrieben wird. So erklärt sich die Verschiedenheit der beiden e ganz natürlich. In יֵיקַר Ps 72, 14, אֵילִלָה Mi 1, 8, תֵּישַׁבְנָה Ez 35, 9 hat sich die Schreibung der Kontraktion noch erhalten, dass sie anderwärts durch eine phonetische Schreibung ersetzt ist, darf nicht verwundern.

Freilich findet sich der Typus jaqṭil fast nur im Kausativ. Aber wenigstens יַפְרֵחַ Hi 14, 9 erklärt Barth (ZDMG 43, 179) ebenso wie יַאְתֵּם Ps. 58,5 und יַעְרֵם 1. Sm. 23, 22 für Imperfekte des Qal.

In der herkömmlichen Erklärung, wie sie Gesenius-Kautzsch darstellt, wimmelt es von „Verdünnungen". יִקְטֹל z. B. ist aus יִקְטַל „verdünnt", § 47 b, usw. Dies alles dem Arabischen zuliebe, welches auf „die Grundformen" „weist". Lässt man das Schielen aufs Arabische und die ganze Verdünnungslehre einmal zur Seite, so finden sich im Hebräischen alle möglichen Typen. Nämlich:

1. jĭqṭŭl יִקְטֹל
2. jăqṭŭl יַחְשֹׁב
3. jŭqṭŭl —
4. jĭqṭăl יִכְבַּד
5. jăqṭăl יֶחֱמַר
6. jŭqṭăl יֹאמַר
7. jĭqṭĭl יִתֵּן
8. jăqṭĭl s. oben.
9. juqṭil יֹאחֵז

Es wäre eine Aufgabe umfassender statistischer Untersuchung, die Verbreitung der verschiedenen Typen und ihre sekundäre Festlegung für bestimmte Lautverhältnisse konsonantischer Art und für bestimmte Bedeutungen (so jăqṭĭl in der Regel für das Kausativ) zu ermitteln. Aber als Grundsatz hat zu gelten: von Haus aus ist das Hebräische gegenüber den drei Grundvokalen a, i, u neutral, und es ist darum übel getan und methodisch falsch, um des Arabischen willen Vokalveränderungen im Hebräischen zu statuieren.

Ueber *šaknu* in der assyrischen Königstitulatur.

Von Otto Schroeder.

Das Wort *šaknu* bezeichnet seiner Grundbedeutung nach ganz allgemein einen „Eingesetzten", „Bestellten" (s. Delitzsch HWB S. 659 b), bedarf daher zwecks näherer Bestimmung noch eines Zusatzes, aus dem hervorgeht, von wem oder worüber der *šaknu* eingesetzt ist; deswegen findet es sich in der grossen Mehrzahl aller Fälle im status constructus vor einem die nähere Bestimmung enthaltenden Wort. Nur der in neuassyrischer Zeit sehr gebräuchliche Beamtentitel *šaknu* wird auch ohne Zusatz prägnant im Sinne von „Provinzstatthalter" verwendet. (Vgl. Delitzsch, BA II S. 47 f. Klauber, Assyrisches Beamtentum S. 100 Streck, ZA XV S. 306)

Auch der König führt den Titel *šaknu*; ich notierte mir[1]:

1. *ša-ka-an irṣit ilâni*^{meš} Adad-nirari I. MKA 3, 2* 4, 2* 5, 2* 66, 2* (= IV R^2 39, 2*).

2. *ša-ak-ni* ^{ilu}*En-lil* Adad-nirari I. MKA 3, 15 4, 10 5, 19 6, 1* 2. 3. 65, 10 66, 14 (= IV R^2 39, 14).

ša-ak-nu ^{ilu}*En-lil* Sargon II. Cylinder (Taf. 43), 1* Nimrûd-Inschrift (Taf. 48), 1*

^{ilu}*En-lil* Sargon II. Bronze-I. (Taf. 42), 1* Silber-I. (Taf. 43), 2* Gold-I. (Taf. 44), 2*

3. *ša-ak-ni* ^{ilu}*AB* Salmanassar I MKA 15, 1* 17. 18 Ašur-rêš-iši III R 3 Nr. 6* und 8*.

4. *ša-ak-ni* ^{ilu} Salmanassar I. MKA 13, I 1* III 30. 31 (= ebenda 69) Sargon II. IR 6 Nr. VII 1* (= Winckler, Taf. 49 Nr. 11).

$^{an\ ilu}$ Ašur-dân II. MKA 20, 1* 3. 4. 5.

^{ilu} Salmanassar I. MKA 14, 1* 3. 4 Tukulti-Ninib I MKA 19, [1*] 4. 5. Ašurnâṣirpal Annals Nr. XII 1, 1* 2, 1* 1. Salmanassar II. (III.?) s. Andrae, Festungswerke S. 170 f. Nr. 11 c. A 1* 1. Sargon II. Rückseite der Platten (Taf. 40), 1* Mineral-I. (Taf. 43), 2* Ziegel (Taf. 49), Nr. 7 a, 1* 7 b, 1*.

Die Beispiele liessen sich aus anderen, z. T. unveröffentlichten Texten noch vermehren. Die Zusammenstellung lehrt:

1. Der Titel *šakanirṣitilâni*[2] ist nur für

[1] Im Folgenden bezeichnet ein Sternchen (*) die Stellen, die sich auf den Urheber der Inschrift beziehen, während die nicht so ausgezeichneten Stellen die von diesem seinen Vorgängern beigelegten Titel enthalten. — In den Abkürzungen bedeutet: MKA = Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts. Annals = Budge and King, Annals of the kings of Assyria I. Die Sargons-Texte sind nach Wincklers Ausgabe zitiert.

[2] Nach früherer Auffassung *ša-ka-an-ki ilâni*, wobei *šakanki* als Nebenform zu *šakkanakku* betrachtet wurde;

Digitized by Google

Adadnirari I. belegt, wechselt aber bereits damals mit *šakni* ^{ilu} *En-lil*.

2. ^{ilu} *En-lil* = ^{ilu} *AB*[1] = ^{ilu} ⋈ Alle drei Ideogramme sind gleichbedeutend, und wohl *Ellil* zu lesen.

3. Der status constructus von *šaknu*, tür den in neuassyrischer Zeit (vgl. Stelen von Assur, Eponymenkanon, Delitzsch, BA II S. 47 f.) die Formen *šakan* und *šakin* verwendet werden, lautet im Königstitel vor dem Gottesnamen in der Regel *šakni* (oder auch *šaknu*), vor *irṣit ilâni* dagegen *šakan*..

Beachtung verdient die Tatsache, dass mit ganz seltenen Ausnahmen[2] neben *šaknu*-Titeln nur hierarchische Würdebezeichnungen wie *šangû* ^{ilu} *Ašur*, *išša kki* ^{ilu} *A-Usar* usw. vorkommen. Der Grund liegt in der theologisch-staatsrechtlichen Theorie, für die die Titulaturen eine gute Zeugnisquelle sind.

Jedes Land gehört einem bestimmten Gott, der als „König" dasselbe beherrscht und dessen unumschränkter „Herr" und Besitzer ist. Daher ist ein häufiges Beiwort der Götter *bêl (bêlit)* = בעל, מלך und dgl, daher ist auch das Land „Gottesland": *irṣit ilâni*! Der irdische Regent, sofern er nicht mit dem Gott gleichgesetzt wird (als „Gott" oder „Sohn des Gottes") kann nur ein mit der Stellvertretung des Gottes Beauftragter sein (*šaknu*), er ist „Von Gottes Gnaden" ein König, d.h. eigentlich nur ein „Vizekönig"[3].

Der Gott *Ellil* ist der „Herr der Länder", als deren gesamtes Gebiet der „Länderberg" gilt; für das einzelne Land hat dessen Gott die Ellilwürde inne, für Assyrien also Ašur. Ašur ist somit Assyriens Ellil. Als oberster Gott darf Ašur auch die höchste Ehrenbenennung führen, er ist nicht allein *ilu*, sondern *ilâni*. Dieser Titel ist aus den Amarnabriefen, den Urkunden von Bogházköi und dem biblischen אֱלֹהִים bereits von Winckler[4] richtig gewertet worden. *irṣit ilâni*^{meš} und *mât* ^{ilu} *Ašur* „Land Ašurs" sind hiernach identisch. Ašur ist „Herr" (*bêlu*) dem Lande und dem Könige gegenüber. Es ist daher mehr als eine fromme Phrase, wenn Sanherib Feldzugsberichte mit den Worten ^{ilu} *Ašur be-li ú-tak-kil-an-ni* . . . . . (sechsseit. Prisma I 62 III 42) beginnt; Ašur „ermutigt", d. h. er veranlasst den König, dies oder das zu tun. Ebenso ist es zu werten, wenn der (den deutschen Grabungen in Assur entstammende) Bericht über Sargons 8. Feldzug mit einem dreifachen Segenswunsch anhebt: 1. Ašur, dem „Grossherrn" und seinem göttlichen Hofstaat, 2. der Landesbevölkerung und 3. Sargon, dem gehorsamen Diener Ašurs — sei Heil!

Die *šaknu*-Titulatur der assyrischen Könige ist somit ein Ausdruck demütiger Unterordnung unter die göttliche Gewalt. Es sei dahingestellt, ob nicht die „göttliche Gewalt" ihre irdische Ausprägung besass in einer Hierarchie. Auch das Altertum kannte einen Dualismus, wie er im mittelalterlichen Streit zwischen Kaiser und Papst wirksam war. Man darf wohl darauf hinweisen, dass auch die Bezeichnung christlicher Könige als Herrscher „Von Gottes Gnaden" (dei gratia) zunächst nicht in dem stolzen Sinn eines Selbstherrschers gemeint war, sondern dem *šaknu*-Titel gleich einen Verzicht an Würden darstellte.

die obige Auffassung bereits gebucht bei Muss-Arnolt, HWB S. 1031 b.

[1] Vgl. auch Barton, Sumerian busines and administrative documents (BEUP IX 1) Nr. 91, 6. (^{ilu})*AB* findet sich anscheinend nur in älterer Zeit, (*ilu*)*En-lil* ausser in dieser auch in der assyrischen „Renaissance" Sargons, nur (*ilu*)*BE* ist geradezu zeitlos.

[2] Ašurnâṣirpal (Budge and King, Annals Nr. XII 1): *šakni* (*ilu*)*BE*, *šangû Áśur*, *šárru rabû*, *šárru dan-nu*, *šár kiššati*, *šár* (*mâtu*)*Áššur*.

[3] Vgl. auch Hehn, Zum Terminus' Bild Gottes ' (Festschrift Eduard Sachau S. 36 ff.).

[4] s. MDOG 35 S. 51. Böhl, Sprache der Amarnabriefe S. 35 f.

Tafeln mit Beschwörungen zum praktischen Gebrauch aus Assur I.

Von E. Ebeling.

Die von mir KAR 35—37 und 85—87 veröffentlichten Beschwörungen sind, wie die von King ZA X, S. 11 bekanntgegebenen Texte, zum praktischen Gebrauch bestimmt gewesen, d. h. man hat sie am Eingangstor des Hauses aufgehängt, um damit den bösen Dämonen den Eintritt zu verwehren. Nach dem Aussehen der Tafeln und der fehlerhaften Schreibung zu urteilen, stammten die Assurtafeln von einem Beschwörungsfabrikanten, der nicht viel auf Ausstattung und fehlerlosen Text gab, dafür aber wohl umso billiger arbeitete. Auf den ersten Blick sind die Texte so gut wie unverständlich, erst bei näherem Hinsehen erkennt man, was der Schreiber gemeint hat. Ich lege hier Nr. 37 in Transkription und Uebersetzung vor, so wie nach meiner Ansicht der Schreiber den Wortlaut gemeint hat. Da, wo im Assyrischen ein Fehler sich findet, habe ich ein ! eingesetzt.

Ebeling KAR Nr. 37.

[dali]li[1]-ià lipšur[2] ruḫê[3] lip-šur
arḫu aṣû[u] lumnu[4] lit-bal ûmu arḫu šattu ša irrubu[u]-ni

[1] wenn zu ka.tar zu erg.
[2] Búr.
[3] Úḫ.Úḫ.Úḫ.
[4] Ḫul.

Digitized by Google

ana [1] an-til-lu [2] ?-nu?-ni
ša ina lib!-bi irubu uṣû [a] la-lu-u an-nu! liš-bi
meš-ru-u-te lul-lik kib-si tal-lak-a-te uṣ-?[3]
ina kibîti-ku-nu elliti ša lâ uttakkaru [ru] ina [4]
šapti-ku!-nu lu!-ziz
ki-ba-a lib!-bi lu-šir lu-ud-me!-iq ana ṣa-at ûme [me]
[ilu] anu [ilu] šamaš [ilu] marduk gi-mil dum-ki an-til-la
muḫḫi bît bu-la-lu! apil ili-šu šukna-ma
[nuḫ]šu tuḫ-du ma-dam ḫêgallu ina lib!-bi lirub [ub]!
ana ṣa-at ûme [me] anâku [ku] bu-la-lu apil ili-šu
anâku [ku] pa-liḫ ilûti [ti]-ku-nu rabîtu [tu] nar-bi-ku-nu lu!-ša!-pi
[da-l]í-lí-ku-nu lud-lul ana nišê [meš] rapšâti [meš]
[ilu] silim-ma-mu
ilu [mu] mušallimu [ilu] marduk
[ilu] asar-lù-dug
. . . . . ilu.du-u ilu DI!KUT
. . . . . [mu]ḫḫi-ša tuš-ba-'
. . . . . bu-la-lu apil ili-šu
[šukun] [un] andulla

meine *[Huldigu]ng* löse, löse die Zaubereien,
der ausgehende Monat nehme das Böse fort,
der Tag, der Monat, das Jahr, die hereinkommen werden,
mögen dem [Bulalu] Schutz [a] *bringen*,
wer hereinkommt, hinausgeht, an Fülle möge dieser satt werden,
wachsen [b] möge ich, meinen Tritt, die Gänge *beh[ütet]*,
Auf euren heiligen unveränderlichen Befehl, auf [den Ausspruch] eurer Lippen hin möge ich (be)stehen (bleiben),
befehlt, mein Herz, ich, möge gesund [c] und schön sein bis zum Ausgang der Tage.
Anu, Šamaš, Marduk! Gnade, Schutz
bringet auf das Haus Bulalus, des Sohnes seines Gottes,
[Fül]le, viel Ueppigkeit, Ueberfluss trete ein! [d]
Auf ewig will ich, Bulalu, der Sohn seines Gottes,
ich, der Verehrer eurer erhabenen Gottheit, eure Grösse preisen,
euch huldigen bei den weithin wohnenden Völkern.

Silim-ma-mu
Heiland Marduk
Asarludug

. . . . . Gott . . Gott Richter,
. . . . bringt ihr über es,
[dem Hause] des Bulalu, des Sohnes seines Gottes [brin]ge Schutz!

[1] hier fehlt wohl der Name Bulalu.
[2] vielleicht ist liš!-ku!-nu!-ni gemeint.
[3] wohl eine Form von naṣâru (etwa uṣ-ra?) zu erg.
[4] hier fehlt wohl das ass. Wort für Ausspruch o. ä.
[a] an-til-lu steht für andillu, eine Nebenform von andullu, die in Assurtexten sehr häufig vorkommt.
[b] für mešrûtam lullik? mešrûtu Nebenform für mešrû?
[c] wörtl. recht sein.
[d] Für ähnliche Ausdrucksweise vgl. KAR 58, Vs. Z. 8 ff.

Kaspisches II: DURU-katli-me.

Von G. Hüsing.

Im Jahre 885, am 26. Nisan, brach Tuklati-NINIP II. von der Stadt Assur auf zu einem Zuge westwärts, der ihn dann am *Tartar*-Flüsschen abwärts durch die Wüste nach Akkad führt bis *Sippuru ša Šamaš*, dann aber am linken Purat-Ufer wieder aufwärts. Dabei werden von der Stadt *It* (heute *Hît*) an genannt: *Murbe (Ḫarbe?)* auf dem rechten Ufer, *Ḫudubili*, *Ṣadidāni* und, auf einer Purat-Insel, *Sabirutu*, dann Suchisch-*Sūri* und die Inseln *Talbiš* (*Θιλαβους*) und *Anat* (*Ανα θω*) im Lande Suḫi. Es folgen *Maš-qi-te* und, auf dem r. U., *Ḫarada*, dann *Kailîte* und, a. d. r. U., *Ḫindanu*, dann *Nagiate* und *Aqarbani*. Damit sind wir in Laqe; es folgen *Arbate*, *Kaṣi* und, a. d. r. U., *Širqi*, endlich *Rummunidu* an der Ḫabūr-Mündung. Dann geht es am Ḫabūr aufwärts über Ḫalupisch-*Sūri* am Ḫabūr, *Usalā*, *DURU-katli-me* in Laqe, *Qatni*, *Latiḫi* in Gar-Dikanni, *Dug-ga-e-te*, *Magarisi*, *Guriete*, *Tabite*, und weiter geht es dann über Naṣipina gegen Muski.

Im Jahre 879 unternimmt Assur-naṣir-pal III seinen Zug nach Suḫi, der ihn von Kalḫu aus über den Diglat nach *Tabite*, von da nach *Mag(a)-risi* am Ufer des Ḫarmiš, dann nach *Gar-Dikanni* am Ufer des Ḫabur, von da nach Qatni und von dort nach *Dur-Katlime* führte.

Der Zug geht dann weiter über *Ḫalupe* im Lande Bīt-Ḫalupe, *Širqi*, *Ṣubri*, *Naqarabani* nach *Ḫindānu* am Ufer des Purat. Ḫindānu liegt am rechten Ufer des Purat, zahlt aber Schoss, offenbar ohne dass Assurnaṣirpal den Purat überschreitet; denn die nächste Rast ist auf einem Berge am Purat. die übernächste in *Bīt-Šabāja*, dem auf der anderen Seite *Ḫaridu* gegenüber liegt. Der Zug geht also am linken Purat-Ufer aufwärts, und es folgt *Anat*, das auf einer Insel im Purat liegt: man lagert in Höhe der Insel, und von da aus geht es gegen *Sūru*, die Festung des „Statthalters" von Suḫi, dem der ganze Zug gilt. Die Festung wird erobert, sie liegt auf dem linken Ufer.

Es gibt wohl keinen Fall mehr, wo die durchzogenen Gegenden so genau ihrer Lage nach angegeben würden, und man hat wohl den Eindruck, dass die Assürer hier durch ein Gebiet zogen, das für diese Zeit erst wieder bekannt werden musste und von dem man, da es so nahe an Assyrien grenzte, nun offenbar die Karte aufnahm. Wir erfahren denn auch zum Jahre

Digitized by Google

883, dass Ilu-ibni, der Statthalter von Suḫi, auf einmal Schoss nach Ninua sandte, „während zur Zeit meiner Väter nie ein Statthalter von Suḫi nach Assyrien gekommen war". Woher er sich jetzt bedroht fühlte, ist nicht ganz klar. Im Jahre zuvor aber hatte es in jenem Sūru, das zu Bīt-Halupe gehörte, eine Umwälzung gegeben. Der kleine Staat hatte bis dahin einen Ḫamatäer als Statthalter, gehörte also offenbar zu Ḫamat; man tötete ihn und holte sich einen König aus Bīt-Adini, an das man sich also zum Schutze gegen Ḫamat anlehnte. Aber die Sache ging anders aus, denn Assurnaṣirpal kam an den Ḫabur, wobei er von Gar-Dikanni und Sūru Schoss empfing, rückte vor Sūru und erzwang die Auslieferung des unglücklichen neugebackenen Königs Aḫijababa, mit dessen Haut dann die Mauer von Ninua geziert ward, und setzte einen gewissen Azi-ilu aus Laqe als seinen Statthalter ein. Die Folge war die Unterwerfung der Könige des Landes Laqe und der Stadt Ḫindānu. Nur von Suḫi erfahren wir nichts. Erst im nächsten Jahre sendet Ilu-ibni Gold und Silber nach Ninua. Im Jahre 879 ist er verschwunden, und an seiner Statt Kuduru Statthalter von Suḫi; wir erfahren auch, dass dieses Statthalters Oberherr Nābū-bal-iddin von Kardunijaš ist, der ihm zahlreiche Kassē-Truppen sendet; inzwischen ist also das suchische Sūri wieder an Kardunijaš gefallen. Daher verbreitet es Schrecken über Kardunijaš, als Assurnāṣirpal jetzt Sūri erstürmt und dabei die Leute Nābū-bal-iddins, ja sogar seinen Bruder Zabdānu, nebst 3000 Mann, gefangen nimmt. Und dieser Zabdānu dürfte ein bedeutender Mann gewesen sein, denn er ist offenbar der Gründer der Stadt Tul ša Zabdāni[1].

Ist aber Suḫi eine Statthalterschaft von Kardunijaš, kämpfen für dieses Gebiet Kassē-Truppen, dann geht dieser für einen selbständigen Fürsten auffallende Titel „*šaknu*" wohl offenbar in die Zeiten der alten kaspischen „III. Dynastie von Babel" zurück. Dann erscheint aber auch der Name *Dūr-katli-me* in anderem Lichte, denn er ist offensichtlich kaspisch und bedeutet einfach „Königsburg", nur werden wir auch nicht „Dūr" zu lesen haben, denn das *-me* zeigt ja, dass ein kaspisches Wort, das auf *-me* endigte, vor *katli* (= König) gestanden haben muss. Das einschlägige Wort wird sich vielleicht noch einmal finden lassen, vielleicht ist es einfach *alume*. Der Name der Stadt wird auch III R 4 N. 1 genannt (Z 22 *DURU-katli-mu*, wie Rost Unters. S. 244 mit aller Deutlichkeit bietet — wenn Streck das in „Li-kat-limu" verlesen hat [ZA XV S. 172] so ist das einer der Fälle, die eben vorkommen können.

In OLZ 1907 hatte ich bereits davon gesprochen, dass das Statthaltertum von Suḫi eine noch wenig beachtete Etappe zu den syrischen *Κομβαβος*, *E-lagabalus* und dem *bīt-ḫilāni* bilden dürfte, und dass mich in diesem Gebiete auch ein elamischer Ortsname nicht wundern würde. Ich glaube, in *DURU-katli-me* einen solchen liefern zu können und möchte auch daran erinnern, dass der nächste Ort gerade *Halupi* heisst, was stark an elamische Formenbildung gemahnt. In III R 4 N. 1 aber folgt auf *DURU-katli-mu* die Stadt *Sanga-ri-ti* am Purat, die noch ausgesprochener elamisch klingt, und zwar nordelamisch-kaspisch, wenn *sanga* = südelamisch *sunki*. Von Z. 5 an aber werden 3 Städte aus dem Verwaltungsbezirke von DURU-Kurigalzu erwähnt, deren erste *Ga-šindi-katla (ŠU-LA)* heisst: man gedenke des *šimdi* und *katla* des kaspischen Glossares, der Personennamen *ṣimdi-Pu-ri-ja-aš*, *Ši-in-di-Pu-ri-ja-aš*, des *Simti-Šilhak*. In die Reihe dieser kaspischen Städtenamen, die sich am linken Ufer des Purat hinauf ziehen, gehört natürlich auch DURU-Kurigalzu selbst.

Ist aber *Sanga-ri-te*[1] kaspisch, dann wird auch *Sabi-ri-te* verdächtig, und um so mehr, als es auch „*Sabirutu*„ genannt wird, was den Namen vielleicht mehr als semitisch empfinden lassen sollte; auch *Mašqite* (*Parkite?*) *Kailite*, *Duggaete*, *Guriete*, *Tabite* brauchen nicht semitisch zu sein. — *Murbe (Harbe?)* klingt wie eine Abkürzung etwa von „*DURU-Kadašman-Murbe-me*", was wohl für die Praxis ein zu langer Name gewesen wäre. — Aber auch der Name der Landschaft *Laqe* könnte kaspisch sein, man denke an *Murrijaš-lake* der Prisma-Inschrift Sinacheribs (IV Kol. 57); *lake* (iteriert *la-lke*) scheint „überschreiten" zu bedeuten, es könnte also *Lake* etwa *ebir-nāri* sein.

Die kaspischen Könige von Kardunijaš haben also dieses Gebiet kolonisiert mit Städten, denen sie nicht akkadische sondern kaspische Namen gaben. Der national-kaspische Einfluss in dieser Grenzmark gegen Mitani, Hatti und Muṣri (= Aegypten) ist also stärker gewesen, als unsere Texte sonst bisher erraten liessen, und er dürfte nach dem Ende der III. Dynastie wohl planmässig ausgerottet worden sein.

Der König von Kardunijaš in III R. 4 N. 1 heisst nun *Ka-daš-man-Pur-ja-aš* und ist uns längst bekannt aus der Rassamschen Königs-

[1] Steht dieser Name in Beziehungen zu *Ζαβδαιον*, *Ζαβδικηνη*, Bēth-*Zabde*, zu dem *Sabdata* des Plinius (VI 27) in der östlichen *Σιττακηνη*, oder zu *Thilsaphata* zwischen Ninua und Singara? Oder ist an *Ζαβδας*, den Feldherrn der Zenobia und Namen wie *Ζαβδας*, *Ζαβδιλας*, *Ζαβδιβηλος* zu erinnern?

[1] Vgl. *Sangi-bu-ti!*

Digitized by Google

liste, in der sein Name *Tuklāti-bēl-mātāte* „übersetzt" wird; darüber kann man sich wieder wundern, da nach dem Glossar *uprijaš*, was doch zweifellos = *purijaš* sein soll, vielmehr mit *Adad* zu übersetzen wäre.

Letzteres dürfte denn auch auf die richtige Spur führen: Ich habe früher betont[1], dass *Enlil-nadin-šum* die akkadische Uebersetzung von *Kadašman-Harbe* ist. Da nun *Purijaš* = *Adad*, so ist *Kadašman-Purijaš* akkadisch natürlich mit *Adad-šum-iddin* zu übersetzen und — übersetzt worden. Es ist der König ^{an}*IM-MU-MU* der babylonischen Königsliste, was ein andermal weiter behandelt werden soll.

Hier wollen wir nur den etwaigen sprachlichen Gewinn für das Kaspische buchen.

Der zweifellos kaspische Stadtname *Ga-šindi-katla* zeigt, dass auch *DURU-katli-me* kaspisch ist, und da letzteres nichts anderes bedeuten kann, als „Königsburg" — einerlei wie *DURU* zu lesen sei — so zeigt er uns die kaspische Genetivkonstruktion nach sächlichem Nominative: sie entspricht vollkommen der südelamischen, da auch hier das gleiche Suffix der Sache — *DURU* kann ja nur „Sache" sein — hinter dem funktionellen Genetive (*katli*) wiederholt wird. Uebrigens ist es wohl schon jetzt klar, dass wir für *DURU-Kurigalzi* vor der gleichen Frage stehen und zu erwarten haben, dass uns in älteren Texten einmal ein *DURU-Kurigalzi-me* begegnet, denn auch hier kann das *me* doch nicht gefehlt haben.

Besprechungen.

Kautzsch, E.: Übungsbuch zur Hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch. 7., nach der 28. Aufl. der Grammatik rev. Aufl., besorgt v. Lic. Dr. F. O. Kramer. (VIII, 181 S.) gr. 8°. M. 3—. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1915. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Dieses aus der Praxis hervorgegangene und nach der Praxis immer wieder verbesserte Uebungsbuch darf wohl als in jeder Hinsicht empfehlenswert gelten. Wenn Kramer Verbesserungsvorschläge wünscht, so möchte ich mir aus meiner mehr als zwanzigjährigen Praxis zwei Bemerkungen erlauben: In den zusammenhängenden Lesestücken sollten mehr Abschnitte aus Dt., Jud. und Reg. stehen, als aus der Gen., die den Schülern inhaltlich allzu geläufig ist, z. B. Dt. 4. Jud. 3, 12 ff. 6. 13 ff. Reg. α 1. 18. β 9. 10. Ferner wird das Uebersetzen aus dem Deutschen ins Hebräische zu gering bewertet. Hier können in deutscher Fassung Abschnitte aus dem Gebetbuch der Synagoge (herausgegeb. v. Levy, 7. Aufl. 1914) vorgelegt werden, wie z. B. das Hauptgebet von ראש השנה, S. 286, das אבינו מלכנו u. a.

[1] 1905 in OLZ Spalte 94.

James Mearns M. A.: The Canticles of the Christian Church eastern and western in early and medieval times. 105 S. 8°. 6 sh. Cambridge, University Press 1914. Bespr. v. B. Violet, Berlin.

Ein Sonderdasein unter den biblischen Texten haben seit alters her die sogenannten Cantica geführt, d. h. die poetischen Abschnitte aus dem Alten u. Neuen Testamente, samt einigen Apokryphen und späteren Hymnen. Diese wurden in der Liturgie der verschiedenen Kirchen benutzt und wurden deshalb weit häufiger abgeschrieben als die gesamten Bibelbücher. Selbstverständlich ist es, dass bei einem so gesonderten Leben Abweichungen vom regulären Texte zu allen Zeiten möglich waren; daher können solche Handschriften, mit Vorsicht gebraucht, unter Umständen wertvolle Zeugen für die Textgeschichte sein, ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für die Geschichte der Musik.

J. Mearns, Vicar of Rushden, Buntingford, hat sich, wohl durch hymnologisches Interesse geleitet, daran gemacht, diese Cantica-Handschriften festzustellen, und bietet in seinem Buche eine achtungswerte und fleissige Arbeit dar. Er nennt als Helfer eine stattliche Schar von Orientalisten, Budge, Margoliouth, Edwards, Fulton, Cowley, Winstedt, Burkitt, Gwinn, Conybeare, Wardrop, I. Wood Braun in Florenz und Tisserant in Rom; deutsche Fachleute scheint er nicht befragt zu haben.

Im ersten Teile bespricht er das Vorkommen der Cantica im Griechischen, in griechisch-lateinischer und lateinisch-griechischer Form, im Arabischen bei den Melkiten, Jakobiten, Maroniten, Nestorianern, Kopten und den Arabern des Jemen, dann im Armenischen, Koptischen, Aethiopischen, Georgischen, Persischen, Slavischen, Syrischen und hier wieder bei den verschiedenen syrischen Kongregationen.

Der zweite Teil des Buches aber ist lediglich den lateinischen und westlichen (europäischen) Handschriften der Cantica gewidmet, nämlich der römischen, mailändischen, osteuropäischen, nordafrikanischen, fränkischen, gallikanischen, irischen, mozarabischen Form, samt vereinzelten Psaltern und den Cantica in tironischen Noten; während der letzte Abschnitt die eigentlich klösterlichen Cantica bespricht.

Es ergibt sich aus diesem Verzeichnisse, wie umfassend die Sammelarbeit gewesen ist; sicherlich werden die Forscher der einzelnen Sprachgebiete hier wertvolle Handschriften-Nachweise finden.

Ob die Arbeit erschöpfend ist, vermag ich nicht in allen Teilen zu prüfen. Aufgefallen

Digitized by Google

ist mir aber, dass an der Stelle, die ich seinerzeit zufällig in Spanien berührte, einiges fehlt. Denn Mearns nennt von mozarabischen Manuskripten nur das eine: Madrid, Bibl. nac. 10001, H[h] 69, während auch die Biblioteca de la Real Academia de História in Madrid als Nr. 64bis ein „Psalterium Davidis cum canticis Mozarabe" aus dem 11. Jahrhdt. besitzt und die Colleccion Burriel in Madrid, Bibl. nac., die Nr. Dd 76 enthält, die ich allerdings seinerzeit wesentlich als Kopie von H[h] 69 erkannte[1]. Es bleibt demnach noch immer so, dass die spanischen (und portugiesischen?) Schätze ziemlich ungehoben und ungekannt sind. Dass ihre Erforschung grosse Schwierigkeiten macht, weiss ich aus eigener Erfahrung.

Eine eingehende Untersuchung darüber, ob die Texte aus jenen sehr verschiedenen Gebieten im Einzelnen einander gleichen oder ob sich wesentliche Verschiedenheiten und vielleicht gar eine zu verfolgende Textgeschichte feststellen lässt, vermisse ich in dem Buche. Es will anscheinend in erster Linie eine Nachweisung über das Vorkommen der Cantica in den mannigfaltigsten Kirchenkreisen darbieten. Und in dieser Hinsicht hat das fleissige Buch sicherlich seinen guten Wert.

Poznański, Samuel: Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter nach handschriftlichen und gedruckten Quellen. X, 144 S. Lex. 8°. M. 4 —. Berlin, Mayer & Müller, 1914. (Schriften der Lehranstalt für die Wissensch. d. Judentums, Bd. IV, Heft 1. 2.) Bespr. von S. Krauss, Wien.

Lange schon sind wir gewohnt, von S. Poznański nur Gutes und Tüchtiges zu erhalten, und das trifft auch diesmal in vollstem Masse zu. Das vorliegende Werk ist nicht gross dem Umfange nach, aber inhaltlich sehr wichtig und durchaus von der Art, wie wir es gerade von S. Poznański erwarten konnten, der in der Literatur der Geonim besonders zuhause ist. Er selbst hat zu gutem Teile die Bausteine zusammengetragen, die für diese Arbeit nötig sind, und er selbst hat den Grund gelegt, auf dem sich nun dieser schöne Bau erhebt.

Der Titel des Werkes wird nicht Jedermann klar sein und wird auch nicht Jedermanns Gefallen finden, und doch entspricht er völlig dem Wesen des hier behandelten Stoffes. Man ist gewohnt, das gaonäische Zeitalter etwa bis 1038, d. i. bis zum Todesjahre Hais, des letzten Gaons, reichen zu lassen, und nicht ohne Ueberraschung wird man vernehmen, dass es „Gaonim" d. i. Schulhäupter in einem ganz speziellen Sinne, auch noch nach dieser Zeit gegeben hat, und dies sogar in drei Ländern, nämlich in Babylonien, u. z. in der Kalifenstadt Bagdad (nur ausnahmsweise in Mosul), in dem Lande also, das die Heimat dieser hochwichtigen Würde innerhalb des Judentums war, sodann in Palästina, das die Führerschaft zu erringen prätendierte, und drittens in Aegypten, das ja mit dem Kalifenreich zu Zeiten rivalisierte und eine starke jüdische Diaspora erblühen sah. Dazu kommt noch die Führung desselben Titels durch karäische Gelehrte, die den rabbanitischen Juden auch in diesem Punkte nicht nachstehen wollten.

Was hier Poznański nach allen drei bzw. vier Richtungen zusammenträgt, beruht nur zu einem geringen Teile auf bereits gedruckten Quellen; das meiste musste erst aus Handschriften mühsam erschlossen werden, und wir können Poznański für das, was er in diesem Betracht geleistet hat, nicht genug dankbar sein. In Anhang I—IV druckt er diese neu gefundenen handschriftlichen Texte ab, namentlich Poesien aus dem Diwan des Eleazar (Poznański schreibt immer Elazar) b. Jakob ha-Babli, die uns einen interessanten Einblick in das Leben dieser Nachzügler der babylonischen Geonim gewähren. In Anhang V werden Nicht-Geonim mit dem Titel Gaon, in Anhang VI Exilarchen in nachgaonäischer Zeit behandelt. Dass das alles mit grosser Belesenheit, mit vielem Geschick und mit völliger Vertrautheit mit der Sache geschieht, ist bei Poznański nur selbstverständlich. Viele der erörterten Punkte Punkte muss er zwar mit einem non liquet beschliessen, aber das liegt durchaus nur an dem Mangel der Quellen, ein Mangel, der nach den Erfahrungen der letzten Jahre gewiss nicht ewig dauern wird. Die Schätze der Geniza, die uns ja so Vieles bescheert haben, lassen uns hierin das Beste hoffen. Wir wünschen Poznański von Herzen, dass er es sei, der diese Schätze noch zu Gesichte bekommen und seine bisherigen Arbeiten mit ihnen krönen wird.

Die grosse Gelehrsamkeit und die gründliche Arbeitsweise Poznańskis hat mir nur wenig Raum zu Bemerkungen gelassen. Aus der Stelle im Reiseberichte des Benjamin von Tudela ed. Asher S. 77 will Poznański beweisen, dass der Exilarch Ḥasdai und das Schulhaupt ʿAli in Bagdad, oder doch einer von ihnen, auch in den profanen Wissenschaften bewandert waren (S. 12 vgl. 116). Aber Benjamin sagt nur, David Alroy, der bekannte Pseudomessias, habe bei den beiden Genannten gelernt und dass er, d. i. David Alroy, „gross war in der Lehre Mosis, in der Halakha und im Talmud und in jeder profanen Wissenschaft"; die letztere konnte er natürlich von Anderen gelernt haben! Diese

[1] Vgl. hierzu meine Ausgabe der Esra-Apokalypse in der Kirchenväter-Ausgabe der Berl. Akademie 1910, Bd. 18, Einleitung S. XXVIII,

Digitized by Google

Auffassung muss schon an sich als die richtige erscheinen, doch verweise ich auch auf Jewish Enc. I, 454, wo dieser Punkt richtig behandelt ist. Vom Sohne ʿAlis, von Samuel, kann eher gesagt werden, dass er auch in allerlei profanen Wissenschaften bewandert gewesen sei (S. 19 A. 3), doch hat hier Poznański den Begriff ויודע שמות nicht gehörig beachtet, d. h. der Mann habe die Kenntnis der mystischen Gottesnamen besessen, eine Kenntnis, die zu magischen Künsten befähigen soll, und die waren es ja gerade, die jenem Pseudomessias nachgerühmt werden. Mit „Weisheit Kanaans und Kuschs", von welcher Poznański auf S. 3 spricht, ist auch nur so eine Afterwissenschaft, etwa die Astrologie, gemeint.

Die Tatsache, dass es zur Zeit ʿAlis mehrere Schulen in Bagdad gegeben, darf nicht bezweifelt oder gar abgeschwächt werden (S. 14), da Poznański schon auf der nächsten Seite seines Buches (S. 15) zu berichten hat, dass zur Zeit Samuels, des Sohnes ʿAlis, 10 Schulen daselbst geblüht haben, die doch nicht plötzlich erstanden sein können. Dass die Leiter jener 10 Schulen von Benjamin עשרה בטלנים genannt werden, findet Poznański (S. 19) merkwürdig, doch nur darum, weil er von diesem Ausdrucke eine falsche Vorstellung hat; das Richtige hat schon Vitringa, De Synagoga vetere (1726) S. 539. Bei einem dieser Lehrer, bei Eleazar b. Ṣemaḥ (S. 18), wird meines Erachtens eine Hyperkritik geübt; der Mann und dessen Bruder, die ihre Abkunft vom Propheten Samuel ableiteten und der alten levitischen Gesänge fähig gewesen sein sollen, werden ja damit zur Genüge und in doppelter Form (Samuel galt als Levite) als Leviten gekennzeichnet, wozu also die Forderung, dass sie noch extra „Leviten" genannt sein sollten? Aus den Worten Ḥarizis: חולחו ירכבנה (wegen ישיבה so ausgedrückt) folgt nicht, dass der daselbst genannte Isaak von seinem Vorsteheramte zurückgetreten sei (S. 45), sondern dass er als Grand Seigneur, der er war, das Regiment einen anderen hat führen lassen. Der genannte Isaak hätte in diesem Falle nichts anderes getan, als der von Poznański einen Satz vorher erwähnte Isaak b. Israel, der sich nach althergebrachter Weise einen „Vice-Gaon" hielt.

Dieser Vice-Gaon hiess Râba, was Poznański (S. 45 A. 3) mit Recht zum Gegenstande einer Bemerkung macht, indem wir somit einen alten talmudischen Namen noch im 13. Jh. wiederkehren sehen. Ich sehe aber dann nicht ein, warum der Saburäer, dessen Namen der Gaon Šerira mehrmals רבאי aus Rob schreibt, von Poznański (S. 80) „Rebai" genannt wird; er kann ja Râbai heissen oder doch Rabbai, denn das sind dieselben Namen, vgl. אחא und אחאי und dgl. mehr. Zum Namen Daniel, der um diese Zeit in Babylonien sehr häufig vorkommt, fragt Poznański (S. 41 A. 5), ob das damit zusammenhänge, dass man dort das Grab Daniels zeigte? Ich glaube, dass dieser Zusammenhang sicher anzunehmen sei, wofür ich auf meinen Artikel „Die Juden Mesopotamiens in Handel und Wandel" in Oesterr. Monatsschr. für den Orient 1916 verweise. So kommt aus ähnlichem Grunde auch der Name Ezra häufig vor (bei Poznański Seite 96 und 110). Uebrigens ist auch auf die Daniel-Synagoge hinzuweisen b. ʿErubin 21a; vgl. Ritter, Erdk. X, 60. In beiden Dingen begegnen sich übrigens Juden, Christen und Mohammedaner, denn bei ihnen allen gelten Daniel und Ezra als die eigentlich „babylonischen" Propheten.

Zum Schluss noch eine Bemerkung persönlicher Art. In den Nachträgen bemerkt Poznański (S. 136), dass ich, „unverständlicher Weise", den vielgenannten Ebiathar als Schuloberhaupt und Nagid in Kairo bezeichnet hätte (Studien zur byz.-jüd. Gesch. S. 49). Ganz so steht die Sache nicht, denn ich habe Ebiathar nicht ein Schulhaupt und Nagid in Kairo genannt, sondern ein Schulhaupt und Nagid in Aegypten. Das war er in einem gewissen Betracht auch nach Poznański, der ihn ein palästinisches Schulhaupt sein lässt, u. z. deshalb, weil doch damals, unter den Fatimiden, auch Palästina zu Aegypten gehörte. In der Sache hat aber Poznański entschieden recht, nur sollte sich seine Beschwerde nicht gegen mich richten, sondern gegen D. Kaufmann (Gesamm. Schr. II, 191), den ich ausdrücklich als meinen Gewährsmann bezeichnet habe.

Leeuw, G. van der: Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten. (Diss.) XI, 164 S. gr. 8°. Leiden 1916. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Van der Leeuw hat eine sehr sorgsame Arbeit geliefert. Er beginnt damit, die verschiedenen „Kräfte", die in den Göttern und Menschen zum Leben und zur Betätigung wirksam sind, auf ihre Eigenart zu prüfen, die kꜣ, bꜣ, śḫm, ḏd, ḥkꜣ usw. Er kommt nicht gerade viel weiter, als man schon gewesen ist; er fasst alle diese Kräfte als halb persönlich-materielle, halb unpersönlich-transcendentale Faktoren des Lebens und Wirkens, die untereinander nicht bestimmt unterschieden werden, die alle zusammen unserem Begriff „Seele" entsprechen, der wir jenachdem ja auch verschiedene Funktionen beimessen, und die wir ja auch gelegentlich und bedürfnisgemäss in verschiedene Unterabteilungen scheiden. Nur kennt der Aegypter, — wie die grosse Masse auch bei uns, — keine völlige Abstraktion, deshalb spricht Leeuw

Digitized by Google

weiterhin treffend immer vom „Seelenstoff". Dieser Seelenstoff in seinen verschiedenen Formen wohnt allen Wesen in geringerer oder grösserer Menge inne; je nachdem erfreuen sie sich einer höheren oder schwächeren Vitalität. Er kann auch dadurch vermehrt werden, dass man den Seelenstoff eines anderen Wesens in sich aufnimmt.

Sowenig zwischen den einzelnen Formen des Seelenstoffes streng geschieden wird, geschieht es zwischen dem kosmischen und dem Menschengott, über die Leeuw in den beiden folgenden Abschnitten handelt. Als wesentlichstes Unterscheidungsmerkmal betrachtet Leeuw die Tätigkeit, die Fähigkeit zur Hilfeleistung auf der Seite der kosmischen Götter, in erster Linie also des Re, und das Leiden, die Hilfsbedürftigkeit beim Menschengott Osiris. Dieser Zug tritt in den Pyr.-Texten wirklich als der hauptsächliche hervor, die älteren Formen des Osiris als Lokalgott, Vegetationsgott usw. kommen ja nur ganz gelegentlich zum Ausdruck. Er ist vor allem der Gott, der den Tod erlitten hat und aus ihm zu neuer Herrlichkeit erstanden ist, so wie es in den Heroensagen ganz allgemein berichtet wird, und wie in diesen der Kult des Heros an sein Grab gebunden ist, so gilt auch jede Kultstätte des Osiris als sein Grab oder wenigstens als Reliquienstätte für einen Teil seines Leichnams. Wie sein Schicksal, so sind auch seine Familienverhältnisse ganz ungöttlich vorgestellt: er hat eine geliebte Frau und einen pietätvollen Sohn, und auch der böse Widersacher aus der eigenen Familie fehlt so wenig, wie es in orientalischen Fürstenhäusern der Fall zu sein pflegt. Aber der Osirismythus ist nicht einheitlich: die eine Fassung, deren Einzelheiten Leeuw auf S. 94 zusammenstellt, charakterisiert den Osiris als das Opfer des Seth, der dann von Horus bezwungen wird. In einer zweiten, die in dem bekannten Rechtsstreit gipfelt, erscheint Osiris als der Beklagte und Seth als sein Ankläger, der aber mit seiner Anschuldigung nicht durchdringt.

Wie Osiris ist der König und später jeder Mensch ein Heros im vorbezeichneten Sinn, sodass von der kosmischen Gottheit bis zum einfachen Erdenbürger eine Verbindung besteht, die jede schroffe Gegensätzlichkeit ausschliesst.

Sind diese Ergebnisse auch nur zum Teil neu, so ist Leeuw's Arbeit doch durch die Zusammenstellung der Belege aus den Pyr.-Texten, — von denen er am Schluss ein genaues Verzeichnis giebt, — sehr wertvoll, und überdies hindert nur die Knappheit des Raumes, eine Menge guter Einzelbemerkungen hervorzuheben.

Im letzten Abschnitt zieht Leeuw das Facit seiner Einzeluntersuchungen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Pyr.-Texte mehrere Vorstellungen von den Gottheiten enthalten, die nebeneinander und durcheinander gehen. Aber allen gemeinsam ist, dass den Göttern wie den Menschen dieselbe Lebenskraft, der Seelenstoff, innewohnt, nur in verschiedenem Masse, den Göttern mehr als den Menschen. Da es aber dieselbe Kraft ist, die alle beseelt, so gibt es keinen starren Unterschied zwischen ihnen, zumal die toten Menschen und der König, der verstorbene mehr als der lebende, sind den Göttern recht wesensnah. Und dieser halb materiell, halb immateriell vorgestellte Seelenstoff lässt auch den Begriff der transcendentalen Gottheit nicht zu, selbst der höchste, der kosmische Gott löst sich nicht ganz aus der Sphäre der Menschen, und der Mensch kanndurch Vermehrung seines Seelenstoffes sich den Göttern angleichen.

In diesem Sinne spricht Leeuw von einem Ansatz zum Monismus bei den Aegyptern, andererseits aber fasst er den Streit zwischen Horus und Seth doch wieder als die Einkleidung einer dualistischen Weltanschauung, in der sich Tod und Leben, Sterben und Geborenwerden als Gegensätze gegenüberstehen. Aber dieser Glaube hält vor der Sehnsucht nach der Unvergänglichkeit nicht Stand: das Sterben führt nicht zum Totsein, sondern zu einer anderen Form des Lebens, und so kommt eigentlich doch wieder ein monistischer Grundzug zum Vorschein.

Dieses letzte Kapitel rührt an viele Probleme über die noch viel zu reden bleibt. Aber Leeuw verdient Dank dafür, dass er zum erten Male, versucht hat, die älteste Quelle unserer Kenntnisse von der altägyptischen Religion zu seiner Monographie zu benutzen.

Steindorff, Georg: Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart. (Männer u. Völker.) 261 S. m. Vollbildern u. 2 Karten.) kl. 8°. M. 1 —. Berlin, Ullstein u. Comp. 1915. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Der reiche Inhalt des gut und lebendig geschriebenen Bändchens gliedert sich in folgende Abschnitte: Das Land; Bonaparte in Aegypten; die Wiedererweckung des ägyptischen Altertums; Aegyptens Neuzeit; der Suez-Kanal; die [englische] Besetzung; der Sudan; das Volk; England in Aegypten; Aegypten im Kriege. Wie man sieht, ist der grösste Raum der Neuzeit gewidmet, mit vollem Rechte, da diese jetzt im Mittelpunkt des politischen Interesses steht. Abgesehen davon, dass der Verfasser durch seine zahlreichen Reisen das moderne Aegypten aus eigener Anschauung kennt, hat er es auch verstanden, für diese Zeit die besten Quellen heranzuziehen. Als Einleitung hierzu hätte es an sich näher gelegen, eine Skizze der Entwicklung

Digitized by Google

unter der byzantinischen und arabischen Herrschaft zu zeichnen. Da aber der Verfasser von Beruf Aegyptologe ist, begreift man leicht, dass er sich lieber sein eigentliches Forschungsgebiet, das Altertum, ausgesucht hat als das Mittelalter, über das sich zu orientieren selbst dem Fachmann nicht leicht fällt. Aber was der Verfasser darbietet, ist klar, überlegt und zuverlässig und wird ihm einen grossen Leserkreis gewinnen. S. 201 unten ist ein sinnstörender Druckfehler stehen geblieben. Das Grab des Stifters des Islam befindet sich nicht in Mekka, sondern in Medina.

Littmann, Enno: Tschakydschy, ein türkischer Räuberhauptmann der Gegenwart. 53, 21 u. I S. 8°. M. 2 —. Berlin, K. Curtius, 1915. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Littmann veröffentlicht hier im türkischen Original und in Uebersetzung die Lebensbeschreibung des anatolischen Räuberhauptmannes Tschakydschy Mehmet, der zwischen den Jahren 1905—1911 im Hinterlande von Smyrna sein Wesen trieb. Den türkischen Text erhielt der Herausgeber gelegentlich eines Aufenthaltes in Sardes im Frühjahr 1913, von einem türkischen Soldaten, der seinerzeit bei der Verfolgung des Räubers mitgewirkt hatte. Die Erzählung gewährt einen lehrreichen Einblick in das Verwaltungs- und Polizeiwesen der damaligen Zeit. Noch mehr Beachtung verdienen vielleicht die von dem selben Gewährsmann, dem Tschavusch Ibrahim, aufgezeichneten Volksliedchen, die sich mit jenem Räuberhauptmann beschäftigen. Littmann, der ihrer Erklärung besondere Sorgfalt hat angedeihen lassen, macht wahrscheinlich, dass sie zum Teil, wenn nicht sogar alle, viel älteren Ursprungs und erst nachträglich durch Umgestaltung des Wortlautes mit dem Tschakydschy in Verbindung gebracht sind. Abweichend vom Herausgeber möchte ich die zweite Zeile des 6. Gedichtes so übersetzen: „Sie sprach: Mehmet! Meine Mutter ist ausgegangen, weilt nicht im Hause".

Sprechsaal.

Zu der Besprechung meines in der Guttmann-Festschrift erschienenen Beitrags חבר עיר OLZ Sp. 55 bitte ich feststellen zu dürfen, dass ich keineswegs „am Schlusse geneigt bin, das überlieferte חבר in רחב zu ändern" sondern lediglich (Festschrift S. 141) „nicht für ausgeschlossen halte (! s. aber auch a. a. O. S. 142), dass an den angeführten Semachotstellen (d. i. also nur an einigen wenigen von denjenigen, an welchen die Worte חבר עיר überliefert sind) ursprünglich überhaupt nicht כחבר עיר sondern ברחב העיר gestanden hat."

Jakob Horowitz.

Personalien.

Die Ernennung des Privatdozenten für Archäologie und historische Geographie des Orients an der Universität Berlin, Prof. Dr. Ernst Herzfeld, zum a. o. Professor daselbst ist erfolgt.

Auf das an der Universität Münster neu errichtete Extraordinariat für Kunde des christlichen Orients wurde der Privatdozent für alttestamentliche Exegese in der Breslauer katholisch-theologischen Fakultät Professor Dr. theol. Paul Karge berufen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1917:
XXVIII. J. Nr. 5. Schäfer, Zwei Tierköpfe (ein Löwenkopf aus Alabaster (um 2800), ein Schakalkopf aus Holz (um 1350)).

Archiv für Anthropologie. 1916:
N. F. XV. H. 3. E. Funke, Der Gottesname in den Togosprachen. — Hermann Steinmetz, Versuch einer astronomischen Deutung des Hakenkreuzes (sieht das Urbild des Hakenkreuzes als abgeleitet vom Sternbild des „Grossen Bären" an. Sehr beachtenswerte Ausführungen. D. R.). — *Marianne Schmidl, Zahl und Zählen in Afrika; *Karl Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (J. Ranke).

Geographische Zeitschrift. 1916:
22. J. 11. H. Eugen Oberhummer, Die Türken und das osmanische Reich II. Teil. — *Ed. Hahn, Von der Hacke zum Pflug (R. Gradmann).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1916:
November. S. A. B. Mercer, The Ethiopic Liturgy (H. Duensing).

Indogermanische Forschungen 1916:
XXXVII 1/2. Chr. Bartholomae, Wandersprüche im Mittelpersischen. — N. Jokl, Beiträge zur albanischen Grammatik II.

Islam. 1916:
VII 3. S. Flury, Islamische Ornamente in einem griechischen Psalter von ca. 1090. — G. Jakob, Urkunden aus Ungarns Türkenzeit in türkischem Text und Uebersetzung. — W. Ahrens, Studien über die „magischen Quadrate" der Araber. — J. Weiss Zu Islam VII 71—75 (Išāra des Dimašqī). — *Becker, Das türkische Bildungsproblem (O. Rescher). — O. Rescher, Zwei kurze Berichtigungen zu: „Sperber, Die Schreiben Mohammeds" nach Belâdorî". — *F. v. Kraelitz-Greifenhorst, Die Bedeutung Konstantinopels und der Meerengen (G. Jakob). — *E. Wiedemann u. F. Hauser, Ueber die Uhren im Bereich der islamischen Kultur (H. Suter). — *G. Jakob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische (K. Philipp). — *Ph. W. Schulz, Die persisch-islamische Miniaturmalerei (Stöcklein).

Literarisches Zentralblatt 1917:
6. *M. Horten, Kleine türkische Sprachlehre mit Schlüssel (Brockelmann).
7. *Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. Aufl.
9. *Otto Weinreich, Triskaidekadische Studien (E. v. Prittwitz-Gaffron). — *Otto Hachtmann, Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts (Brockelmann). — Erwiderung (E. Drerup) und Antwort des Berichterstatters (E. von Stern) (sieh Nr. 5 des Lit. Zentrlbl.).

Nachricht. v. d. K. Ges. d. W. z. Göttingen 1916:
Philol.-hist. Klasse Heft 4. W. Bousset, Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens (Placidus-Eusthatius-Legende). — R. Prietze, Haussa-Sänger mit Uebersetzung und Erklärung II.

Nordisk Tidskrift. 1916:
6. V. Grönbeck, Indisk realisme og israelitisk idealisme.

Digitized by Google

(Behandelt Edv. Lehmann, Buddha, und Fr. Ohrt, Israels Profeten).

Preuss. Jahrbücher. 1916:
November. H. Gunkel, Die Religion der Profeten.
1917: Januar. H. Grimme, Das Doppelgesicht des Korans.

Protestantische Monatshefte. 1917:
1. *H. Prinz, Altorientalische Symbolik (O. Eissfeldt).

Rheinisches Museum für Philologie. 1916:
N. F. 71. Bd. 3. H. Franz Rühl, Justus von Tiberias.

Sitz. d. Kgl. Ak. d. W. Wien. Phil.-hist. Kl. 1916:
Denkschriften, 59. Bd. 4. Abhdg. Hans v. Mžik, Afrika nach der arabischen Bearbeitung der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolemaeus von Muhammed ibn Mūsā al-Ḫwārizmī.
177. Bd. 4. Abh. Wilhelm Kubitschek, Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches. Epigraphisch-numismatische Studien, I. Heft. (Asiatische Städte!).
Sitzungsber. 181. Bd. 5. Abh. Rudolf Meringer, Mittelländischer Palast, Apsidenhaus und Megaron (im Anschluss an Carl Schuchhardts Abhdlg.: der altmittelländische Palast S. B. Ak. W. Berlin 1914, wichtige Weiterführung).

Sokrates 1916:
Dezember. *G. Roeder, Urkunden zur Religion der alten Aegypter (A. Rusch).

Theologisches Literaturblatt. 1917:
3. *S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (Ed. König). — *M. Horten, Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismen des Fudālī und des Sanusi (Alfred Jeremias).
4. *B. Duhm, Israels Propheten (Ed. König).
5. *W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (Ed. König).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
3. *Leo Häfeli, Samaria und Persa bei Flavius Josephus (Guthe). — *L. A. Rosenthal, Der Rahmen der Mischna (H. Duensing).
4. *Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien (Bruno Meissner). — *Rocznik Oryentalistyczny. Polnisches Archiv für Orientalistik I, 1. Teil (Samuel Poznański).

Theologische Quartalschrift. 1916:
4. P. Riessler, Die Lage des Gottesgartens bei den Alten. — Eberharter, Der Brudermord Kains. — *E. König, Die Geschichtsschreibung im AT; *N. Schlögl, Das Buch Ijjob (Riessler).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:
7. *Eugène Cavaignac, Histoire de l'antiquité II. III. (Fortsetzung und Schluss) (Friedrich Cauer).
8. *Maximilian Ahrens, Das Weib in der antiken Kunst (Hans Philipp). — August Zimmermann, Die Herleitung des Stadtnamens Roma.

Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins 1916:
XXXIX Bd., 3.—4. H. E. Baumann, Volksweisheit aus Palästina. — Bruno Meissner, Palästinensische Städtebilder aus der Zeit Tiglatpilesers IV. — Albrecht Alt Tenni.

Zeitschrift f. Neutest. Wissenschaft. 1916:
3. G. Hölscher, Über die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses." II. — M. Plath, Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt? — D. Völter, Boanerges (Beinamen der Kinder des Zebedäus = בְּנֵי עֵישׁ?).
4. R. Drescher, Das Markusevangelium und seine Entstehung. — Ed. König, Woher stammt der Name „Maria"?

Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1916:
26. Jahrg. 5/6. H. Walther Classen, Natürliche und geschichtliche Rasse.

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1916:
2. B. Kohlbach, Das Widderhorn (Schôfar). Beiträge zur jüdischen Volkskunde.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Paul Timme, Tell el Amarna vor der deutschen Ausgrabung im Jahre 1911 (31. Wiss. Veröff. der deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917.

Heinrich Zimmern, König Lipit-Ištar's Vergöttlichung. Ein altsumerisches Lied. (Ber. über die Verhdlgn. d. K. Sächs. G. d. W. Leipzig, Phil.-hist. kl. 68 Bd. 5. H.) Leipzig, B. G. Teubner, 1916.

*Eckhard Unger, Die Stele des Bel-Harran-Beli-ussur. Ein Denkmal der Zeit Salmanassars IV (Publikationen der kais. Osmanischen Museen III). Konstantinopel, Ahmed Ihsan & Co., 1917. Piaster 7.

Wilhelm Heinitz, Phonographische Sprachaufnahmen aus dem egyptischen Sudan (Abhdlgn. d. Hamburg. Kolonialinstit. Bd. XXXVIII). Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1917. M. 3 —.

*Zeitschrift für Kolonialsprachen Bd. VII Heft 3.

Otto Hachtmann, Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts. (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen IV. Bd. Ergänzungsheft.) Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, 1916.

Albert Rehm, Griechische Windrosen (Sitz. Ber. d. K. Bayr. Akad. d. W. Phil.-phil. u. hist. Kl.) Jahrg. 1916. 3. Abh.). München 1916.

Franz Taeschner, Moderne Türkische Texte. Zwei Skizzen von Ahmed Hikmet umschrieben und mit Glossar versehen (unter Zugrundelegung eines Glossars von Theodor Mentzel) (Trübners Bibliothek 3). Strassburg, Karl J. Trübner, 1916. M. 1,50.

R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. 3. Auflage von H. Lüders (Aus Natur und Geisteswelt 109). B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1907. M. 1,20.

Wilhelm Weil, Türkisches Lehrbuch enthaltend Grammatik, Konversationsübungen, Lesebuch und Wortlisten. Frankfurt a. M., Heinrich Keller, 1916. M. 10 —.

Christian Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten 1. (Sitz. Ber. d. Heidelberg. Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. Jahrgang 1916. 9. Abh.). Heidelberg, 1916, Carl Winters Univ. B.

August Fischer, Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917.

*Bernhard Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien. Bd. I. Wien und Leipzig 1912, Bd. II 1917.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt von Paul Mickley. Erster Teil. Einleitung und Buch I: Jerusalem. 42 S. mit 4 Grundrissen u. 2 Abbildungen gr. 8°. 1917. M. — 60
(Das Land der Bibel II. Bd., Heft 2.)

In Vorbereitung befindet sich:

Weidner, Ernst F.: **Die akkadischen Texte aus Boghazköi.** Bearbeitung, Uebersetzung und Erklärung.
(Boghasköi-Studien. Hrsg. von Otto Weber, 3. Heft.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 7 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Juli 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 193—211

Brandenburg, E.: Zur Erforschung der Hettitischen Sprache . 209
Erbt, Wilhelm: Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche (Schluss) 193
Förtsch, Wilh.: Zu FH 5 . 204
Hüsing, Georg: Kaspisches III. Zum Verbum 205
Meissner, Bruno: Geographica. 2. Tilmun 201
Schroeder, Otto: Zur Verwendung von Schreibpergament bei den Assyrern 204
Ungnad, Arthur: Maškan-šabrî 203

Besprechungen . . . Sp. 211—221

Breithaupt, M.: De Parmenisco Grammatico (Ernst F. Weidner) 220
Opitz, Carl: Der heilige Krieg, Kriegskarte (C. F. Seybold) . . 219
Sanders, Henry: The New Testament manuscripts in the Freer Coll. (Br. Violet) 216
Thomsen, Peter: Die Palästina-Literatur 3. Bd. (F. E. Peiser). 214
Torczyner, H.: Die Entstehung des semitischen Sprachtypus (I. Löw) 211
Tschudi, Rudolf: Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan (Fr. Schwally) 217

Sprechsaal . . . . . 221—222
H. Bauer: Zu Pöbels Erwiderung OLZ 1916 Sp. 250 ff. . . . 221
Personalien 222
Zeitschriftenschau . . . 222—224
Zur Besprechung eingelaufen . 224

Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

3. Anmerkungen zu den Glossen.

1. LXX dürfte die richtige Monatsangabe erhalten haben, MT tendenziös im Hinblick auf 3 16; 45, 9 geändert worden sein. | kennzeichnet die Aenderung. Nr. 1 Erklärerzusatz.

2. Erklärerzusatz. MT: „da fiel“: Aenderung nach 11 5.

3. MT hat, wie noch häufig im folgenden (nicht mehr angemerkt), den Gottesnamen durch אדני ergänzt, LXX liest Jahwe.

4. Erklärerzusatz. — LXX 'îš statt 'eš.

5. Schreiberversehen, fehlt LXX.

6. Leserglosse.

7. Erklärung des seltenen Wortes im Urtext.

8. Hier zeigt sich die Hand des Bearbeiters, der den Propheten in Babylonien wirken lässt und ihn aus der nachexilischen in die Zeit Zedekias und des Exils versetzt hat. Er muss ihn deswegen auf wunderbare Weise vom Osten nach dem Westen gelangen lassen, damit er die Verhältnisse in Jerusalem beobachten kann: das Hilfsmittel ist eine Reise „in göttlichen Gesichten“. Während die feurig glänzende Gestalt des Urtextes Jahwe selbst ist, macht er sie zum dienstbaren Geiste, der die Reise handgreiflich bewerkstelligt. Naturgemäss muss dann erst in Jerusalem Gott erscheinen: der Bearbeiter greift dazu auf den Kebôd Jahwe der ersten Kapitel zurück; nach ihm ruht der Kabôd auf einem Kerûb mit Rädern. Er führt weiter Ortsangaben für den Tempelbezirk ein; doch gelingt es ihm nicht, ein unzweideutiges Bild von den Oertlichkeiten zu geben. Sicher derselbe Bearbeiter hat die Glosse dem Texte einverleibt, die „die Gebilde an der Wand ringsum“, die der Urtext erwähnt, als das Eiferbild erklärt, das im Tempelbezirk einen Altar besessen habe. Bei der Einfügung dieser Erklärung wurde das Stichwort notwendig: „Du wirst noch weitere Greuel sehen“. Dieses Stichwort leitete ihn bei dem weiteren Einschub von den Frauen, die den Tammuz beweinen. — Nach der Trennung von MT und LXX ist in jenem noch 'ašer bêt jiśra'el eingefügt worden, wobei der Glossenstrich | noch den Einschub bezeichnet: Grosse Greuel sind es, „die das Haus Israel“ hier treibt. Der jüdische Leser merkte so seinen Gegensatz zu Bêt Jisra'el an im Hinblick auf die „Greuel“ der israelitischen Könige.

9. Erklärerzusatz. Der Urtext spricht ja ohne Scheu von den Hüften der Gestalt. Daher jadô statt jad.

Digitized by Google

10. Bearbeiter, der die Ueberführung von Babylonien nach Jerusalem beschreibt.

11. Glosse, nachdem der zweite Teil von Nr. 12 beigefügt war.

12. Der erste Teil der Glosse beweist, dass einmal in einer Handschrift auf der Kolumne nebenan, also vor dem heutigen Kapitel 8, Kap. 12 gestanden hat: er gehört zu 125 und ist im MT gegen LXX erweitert worden. Der zweite Teil der Glosse verbindet den ersten in den Text gedrungenen mit dem Satze: „er brachte mich zum Vorhof". „Da war eine Tür, und er sprach zu mir: Tritt ein und sieh die Greuel, die sie hier treiben". Dieser zweite Teil rührt von dem Bearbeiter her, der so den durch die Einfügung des ersten Teils sinnlos gewordenen Text zu glätten versuchte. Die Formel macht ihn kenntlich.

13 fehlt in LXX.

14. Erklärerzusatz.

15. Doppelschreibung.

16. Leserzusatz nach 96. Es handelt sich im Urtext um Priester: „jeder mit seiner Räucherpfanne". Es sind natürlich 7, nicht 70, wie ein Erklärer nach Num. 11 24 geändert hat, den 7 Schergen entsprechend. Der Linnengekleidete, der das hohepriesterliche Gewand trägt, entspricht Jaazanja.

17. | בנשף mit dem Glossenzeichen | als ben Safan gedeutet, hat das ursprüngliche ben 'zr verdrängt, das die Glosse Nr. 27 erhalten hat. Zur Glosse בנשף „in der Abenddämmerung" ist im MT die Glosse baḫošek (in Vers 12 eingedrungen) getreten, nachdem jene im Text selbst verschwunden war. Sie sollte die Missdeutung jener verhüten, die bereits in der Lehrtätigkeit eingesetzt hatte. Beide Glossen aber sollen בעלטה 126 erklären, ein seltenes Wort. Ein zweiter Beweis dafür, dass einmal Kap. 12 vor Kap. 8 gestanden hat.

18. Erklärerzusatz: „als ihr Vorsteher".

19. MT Erklärung zu dem seltenen Wort עתר; dabei ist „ein jeder mit seiner Räucherpfanne" eine Erklärung zu dem Satze: „ein jeder im Bezirke seines Bildes". Glosse und Text haben ihren Platz vertauscht.

20. Formelhafter Zusatz wie Nr. 8.

20 a. Die Einführung: „hast du gesehen" kennzeichnet die Hand des Bearbeiters. Er nahm die Zeile des Urtextes הנם שלחים אל־אפי heraus und gab mit ihr und der Glosse 20 a zusammen dem durch die unter Nr. 27 geschilderte Kolumnenvertauschung entstellten Texte einen Abschluss.

21. שלחים wurde als „Ranken" gedeutet und so erklärt; die Erklärung fehlt noch in LXX, die sich müht, dem isolierten Halbvers einen Sinn abzugewinnen: *καὶ ἰδοῦ αὐτοὶ ὡς μυκτηρίζοντες.*

23. Zusatz des Bearbeiters als ein weiteres Beispiel des Götzendienstes unter dem Stichwort: „du wirst noch weitere Greuel sehen". || eine Glosse zur Tammuzverehrung: „Mit dem Rücken gegen Jahwe und mit dem Gesicht nach Osten beten sie die Sonne an". Als diese Glosse zur Ausgestaltung der Strophe verwendet wurde, vor der sie stand, und zwar nach der unter Nr. 27 geschilderten Kolumnenvertauschung und nach dem Eingriff des Bearbeiters Nr. 20 a wurde die 3. Pers. fem. in die 3. Pers. masc. verwandelt. Doch weist die Unform משתחויתם noch auf das Ursprüngliche zurück.

24. 25. 26. Das „Schloss" wurde als „Tempelhaus Jahwes" verstanden; daher treten die Erklärungen ein: „hêkal", „jahwê", „innerer Vorhof des Jahwetempels", „zwischen 'ûlam und Altar". Der letzte Zusatz nach Joel 2 17, einem Stück, das (nach Peiser) um 164 entstanden und in den Text des Buches Joel, der um diese Zeit bis auf dieses letzte Stück und einen kleinen Abschluss fertig vorlag, gezogen worden ist.

27. Mit der fehlerhaften Zeile והנה בפתח כעשרים איש (LXX—17 Buchstaben!) schloss ursprünglich die Kolumne. In der ersten Reihe der neuen Kolumne waren diese Worte richtig, unter Verbesserung der Auslassungen השער und וחמשה (111) wiederholt, ohne dass die falschen Worte der letzten Zeile der andern Kolumne gestrichen waren. Nun wurde jene Kolumne vertauscht; sie bildet heute den Eingang von Kap 11. Diese Vertauschung machte eine neue Einführung notwendig. Diese gab der Bearbeiter (kenntlich durch רוח und Ortsangabe). Wie schon Nr. 12 und 20 a zeigten, hat er sein Augenmerk auch auf die Glättung des Textes gerichtet.

Nr. 27 ist eine Glosse aus Strophe 4. Ihr Einschub bewirkte die Verwandlung von śar in śarê.

28. 30. Leserzusatz.

29. Erklärerzusatz, der nach seiner Einfügung wieder die || Erklärung hervorrief.

31. Nachdem der Text mit den Glossen Nr. 29 beladen war, wurde eine neue Einführung der „Gedanken" notwendig.

32. Erklärung zu der vorhergehenden Strophe. Mit dieser Glosse endete die vertauschte Kolumne, die etwa 30 Zeilen zu je 17 Buchstaben enthielt, ähnlich wie Peisers Tafel A 1 in seinem Habakuk.

33. Eine nur im MT sich findende falsche Doppelschreibung, die, nicht gestrichen und in den Zusammenhang gezogen, eine erklärende

Digitized by Google

Glosse nach sich zog. Auch sie enthält 17 Buchstaben und bildete einmal eine Zeile, ein urkundlicher Beleg für die Annahme unter Nr. 27. — 33a Leserzusatz.

34. Der Zusatz des Bearbeiters, der die genauen Ortsangaben besorgt hat. Die Männer kommen nicht von auswärts, sondern sind die belebten Bilder aus dem Vorhofe, denen jene sieben Männer räuchern.

35. Eine Verschreibung im MT. Zu dem seltenen Wort כילפה (LXX: *πέλυξ*) eine Glosse. 35a falsche Erklärung: es sind 6 + 1, nicht 6 Männer, unter denen einer näher beschrieben wird. — 35b Leserzusatz.

36. Leserzusatz nach 10₄.

37. 38. 39. Leserzusatz.

40. Im MT Erklärung.

41. Glosse nach dem folgenden.

42. Der Glossator hat dazu die erklärende Glosse eingesetzt: „Die Männer, die seufzen über all die Greuel, die in ihrer Mitte getan werden“. Unter dem Druck dieser Glosse wurde das ursprüngliche הנקים dem הנאנחים durch die Einfügung der diesem eigenen Konsonanten נא angepasst und in הנאנקים, eine Unform, verwandelt.

43. Leserzusatz nach Glosse Nr. 20.

44. Erklärung nach der Zeile: המשחית אתה שאריתּ

45. Leserzusatz.

46. 47. 50. Erklärung. MT: וממקדשי, das ו, wie LXX zeigt, durch Doppelschreibung entstanden.

48—59. Die Glosse Nr. 59 muss den Rand ziemlich in Anspruch genommen haben. Als sie in den Text gebracht wurde, trug sie zu einer grossen Verwirrung bei. Die Worte: ויהי bis שאריתּ wurden von dem Abschreiber, der sie dem Text einverleibte, versehentlich wiederholt, am Ende einer und am Anfang einer zweiten Kolumne. Diese zweite Kolumne wurde später vertauscht und steht jetzt von 11, 13—21. Die Nachrechnung führt bei beiden Kolumnen ebenfalls auf etwa 30 Zeilen zu je 17 Buchstaben.

48. Ein jetzt verderbter Zusatz: „und ich blieb übrig“ führte 11₁₃ nach der eben geschilderten Doppelschreibung zu der sinngemässen || Aenderung, die 11₁₃ an 11₁₂ anschliesst.

49. Leserzusatz.

50. Erklärung.

50a. Glosse, die 11₁₃ statt des Urwortlauts in den Text geraten.

51. Nachträglich geschaffene Einführung der Jahweworte.

52. Erklärung zu נאלחך, die dieses gegen die Deutung der LXX: *τῆς αἰχμαλωσίας σου* sichert, die aber den Urtext zerstört hat.

53. „Aber das ganze Haus Israel ist alle“: Leserzusatz.

54. Ergänzung der ersten Kolumne, deren Ende durch die Vertauschung der ihr folgenden des Abschlusses entbehrte, zusammengestellte Redensarten, z. T. aus den vorliegenden Kapiteln selbst. Der Ergänzer verstand nicht mehr den Unterschied, den unser Urtext zwischen Israel und Juda macht, wenn „Juda“ ihm selbst gehören sollte. Es ist der Bearbeiter, der den Text glättet.

55. Sinngemässe Erklärung.

56. Unter dem Eindruck von Nr. 8 wurde der Satz gedeutet: „Sie entfernen (Piel) Jahwe aus dem Lande“. Dann wurde ha'areṣ, als Jahwe selbst in den Text drang, zum folgenden Satz gezogen und hi' überflüssig.

57. Erklärung zu darkam.

58. Glossenformel wie Nr. 20 und 43.

59. Theodicee zu dem Satze: „Entfernt euch aus dem Lande«. Entstammt der Lehrtätigkeit.

60. Leserzusatz.

61. Ein später Erklärer hat den Gedanken des Bearbeiters, dass der Kebôd Jahwe, der auf dem Kerûb ruht, mit dem Propheten in Jerusalem verhandelt, mit der Erscheinung am Kebar vollständig zu vereinen gesucht. Er hat zunächst aus dem einen Kerûb des Bearbeiters Kerûbîm gemacht und diese Kerûbîm schliesslich mit den vier Tieren der Berufungsvision vereinerleit (Nr. 74). Er hat auch die Beschreibung von dort her hier eingetragen: 10, 8—17. Nr. 61 ist Zusatz des späten Erklärers.

62. Zusatz des Bearbeiters.

63. 64. Später Erklärer.

65. Der erste Teil der Glosse: 10₃ gehört dem späten Erklärer, der auch 10₅ — oben durch . . . . . bezeichnet — zugefügt hat, sowie andere Erläuterungen. Der Bearbeiter schrieb: ⟨Der Kebôd Jahwe erhob sich von dem Kerûb gegen die Schwelle des Tempels hin, und der Vorhof ward vom Glanze des Kebôd Jahwe erfüllt. Da trat er neben das Rad; und er streckte seine Hand aus nach dem Feuer⟩.

66. Leserglosse.

67. Schlusszusatz des Bearbeiters. Seine Stellung beweist, dass die zweimalige Vertauschung von Kolumnen schon vor dem Eingriff des Bearbeiters geschehen ist. Er bereits fand die Anordnung vor. Von ihm rührt nur die Versetzung der letzten Zeile des Urtextes: „Da wich von mir die Erscheinung“, die er in seinen Schlusszusatz verflocht, ans Ende von Kap. 11 her (Glättung des Textes).

69. 71. 73. Leserglosse nach den Zusätzen des späten Bearbeiters zu Nr. 67.

Digitized by Google

68—74. Zusatz des späten Bearbeiters zu Nr. 65. ⟨בצאתם⟩ in 74 späte Glosse, zweimal in den Text geraten (Vers 19 u. 22 als ואותם).

Wir kommen zu folgendem Ergebnis: 1. In einer Handschrift, in der die Mehrzahl der Glossen in den Text gezogen war, die Kolumnen von etwa 30 Zeilen zu je 17 Buchstaben hatte, fand eine Vertauschung von Kolumnen statt. Kap. 12 stand ursprünglich vor Kap. 8, und eine zweimalige Vertauschung liegt innerhalb 8—11 vor. Hatten sich die Fugen zwischen den einzelnen Blättern der Buchrolle gelöst? 2. Dann hat ein Bearbeiter den Propheten nach Babylonien versetzt und den verwilderten Text zu glätten versucht. 3. Wir können schliesslich einen späten Erklärer feststellen, der „die" Kerûbîm als die vier Wesen des 1. Kap. deutete. Nach ihm sind noch Leserglossen beigefügt worden, ehe MT und LXX auseinandergingen. Die stärksten Eingriffe fallen dem Bearbeiter zur Last; aber er hatte einen verwahrlosten Text in Ordnung zu bringen.

4. Die geschichtliche Lage.

Das Gedicht versetzt uns in das nachexilische Jerusalem, und zwar, vom Herbst 537 ab gerechnet, auf den 5. V. 6., d. h. in den Januar 531. Es ist das letzte Jahr des Kyros. Zum Propheten haben sich die Aeltesten Judas geflüchtet. Er ist ihr Führer, der sie „ausgelöst" hat. Juda ist ihm in Jerusalem die zurückgekehrte Exulantenschar. Wenn die Angabe, dass er Priester gewesen, richtig ist und seine Bezeichnung als ben Bûsî etwas sagen soll, so wird der Führer der Rückwanderer der Nachkomme des 586 hingerichteten Oberpriesters Seraja sein.

Ihm gegenüber steht Jaazanja ben 'Ezer, der in der Mitte der Priester im Vorhofe das Weihrauchopfer darbringt. Er ist der Oberpriester, der in Jerusalem waltet. Er gehört zum Hause Israel, also nicht zu den Rückwanderern, sondern zu den Einheimischen, Eingeborenen. Auch er wird seinen Stammbaum auf die Familie der jerusalemischen[1] Oberpriester zurückgeführt haben. Ohne weiteres bietet sich uns für den Kurznamen 'Ezer der Vollname Eleazar des Sohnes Aarons an. Wie es einen Streit zwischen der einheimischen und der babylonischen Linie der Davididen gab, so auch zwischen der einheimischen und der babylonischen Linie der Oberpriester. Hier hiessen die Losungen 'Ezer und Ṣadoq oder mit Vollstatt der Kurznamen Eleazar und Joṣadaq. Gesiegt hat nicht unser Prophet; er hat den Kampf aufgegeben und ist wieder nach Babylonien ausgewandert. Die Linie 'Ezer oder Ezrâ, wie sie das Esrabuch nennt, hat sich schliesslich durchgesetzt und in Jesua ben Jaazanja (Azanja OLZ09 Sp. 159 Neh. 1010) ihren Frieden mit dem babylonischen Judentum geschlossen: Jesua wird vom chronistischen Bearbeiter ben Joṣadaq genannt, und ein 'Ezrâ ist nach ihm der Einführer der Verfassung in dem neuen Staate unter Darius. Nur schwer lassen sich in Babylonien „Leviten" bestimmen, „Ezrâ" nach Jerusalem zu folgen. Das ist nach den Erfahrungen, die unser Prophet in Jerusalem gemacht, ohne weiteres zu verstehen. Ist er aber der Vertreter der (babylonischen) Ṣadoqiden, so erhält in seinem Verfassungsentwurf am Ende des Hesekielbuches die Forderung, dass nur diejenigen Leviten — „Priester" ist Glosse —, die, als Israel irreging, treu blieben, die benê Ṣadôq, als Priester amtieren dürfen, besondere Bedeutung. Sie ist gegen die einheimische Priesterschaft, deren Gottesdienst in unsern Versen gebrandmarkt wird, gerichtet. Unser Prophet spricht für sein eigenes Haus. Er hat umsonst gesprochen: der Priesterkodex knüpft nicht an Davids Priester Ṣadoq, sondern an Aaron und Eleazar an.

Wir erhalten hier den jüdischen Namen des Volksvogtes, des „Fürsten" Šešbaṣar: Pelatjahu[1]. Dieser Name stellt zu Jahwe eine ähnliche Beziehung her wie der babylonische zu Šamaš. Nicht umsonst spricht eine Glosse von Šamaš-Verehrung im Tempel. Auch unser Prophet erkennt den Gottesdienst, den man im Tempel betreibt, nicht als Jahwedienst an. — Im Schloss findet am Festtage eine Versammlung der weltlichen Beamten statt. Man ist unzufrieden mit der Ansiedlung der babylonischen Rückwanderer in Jerusalem, die erst seit kurzem den Häuserbau begonnen haben. Man mag sich den Besitz des Landes nicht streitig machen lassen, man fühlt sich als Eigentümer des Landes: *'am ha'areṣ*.

Ueber die Verhältnisse, wie sie jetzt in Jerusalem herrschen, sieht der Prophet Jahwes Gericht hereinbrechen. Die sieben Schergen der Stadt sind als die sieben Planetengeister bereits erkannt worden, unter ihnen Nebo, der Schreiber der Gottheit. Noch droht dem neuen Staate keine mit Namen zu bezeichnende äussere Gefahr, wie 21 24 ff., wo der Feind aus dem Osten gegen ihn anrückt. Unser Prophet fühlt aber, dass die religiösen Zustände und die ge-

[1] Die Möglichkeit kommt auch in Betracht, dass es sich um die Bethel-Linie der israelitischen Oberpriester handelt. Dann ist die Erzählung 2 Kön. 17, 24 ff. wichtig, wie 2 Kön. 25, 25 für die einheimischen Davididen.

[1] Vgl. bei Sachau Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine: אוסתן זי ענני.

Digitized by Google

sellschaftlichen Verhältnisse zum Zusammenbruch führen müssen. Der Landesherr, selbst ein Einheimischer, steht auf der Seite der Einheimischen. Die Träume der Rückwanderer, wie sie die deuterojesajanischen Lieder aussprechen, sind verflogen.

Zum Schluss ein kurzes Wort über den Stil unserer Apokalypse. Nüchtern beginnen die Verse mit Zeitangabe und Zeichnung der Umstände. Da sitzen die Vorsteher der Rückwanderer bei ihrem Führer, ernüchtert, ratlos. Alltag für Juda, Feiertag für Israel. Plötzlich ringt sich aus ihres Priesters Herzen Bild um Bild. Was sie eben trostlos besprochen, für ihn haben die Berichte vom Opferfest im Tempel, von der Ratsversammlung im Schloss Farbe bekommen. Ihn führt nicht mehr ein klagender Aeltester, ihn führt Jahwe selbst zum Tempel und zum Schloss. Die trockene Schilderung des Anfangs verdrängt das neue Erleben; die Sätze hasten, oft fehlen ihnen die Zeitwörter: Raum und Zeit verschlingt die Fülle der Gesichte. Jahwe wird Deuter der Zukunft. Sein Machtwort erweckt die toten Bilder im Vorhofe, denen die Priester eben geräuchert, die Aufseher des Himmels פְּקִדֵי הַשָּׁמַיִם erscheinen als פְּקֻדּוֹת הָעִיר, sie, die für lebendig gehaltenen, als tote Sachen und doch unheimlich regsam — ein die Lage grell beleuchtendes Wortspiel: Sachen als Ursachen. Ein jähes Erschrecken über das Ende der eben errungenen politischen Selbständigkeit, das er kommen sieht, schüttelt der Prophet ab: die Seinen trifft ja das Verderben nicht. So schaut er, wie zuletzt feurige Kohlen vom ehernen Altar, auf dem noch das Opfer der Priester glüht, über die Stadt gestreut werden sollen, aber nicht mehr den Brand Jerusalems: aus dem letzten, äussersten Bilde reisst es ihn empor in die Wirklichkeit zurück.

Geographica.

Von Bruno Meissner.

2. Tilmun.

Die Frage, ob die Insel 𒊩𒈾-*mu-un*, die „30 Doppelstunden weit wie ein Fisch im Ostmeer" lag, an einer Stelle zu suchen ist, die jetzt nach Auffüllung des Meeresgrundes Festland geworden ist (Delitzsch, Paradies 178; Meyer GA I³ I, 521 gegen die zweite Auflage), oder an der persischen Küste lag (Jensen ZAXV, 225), oder schliesslich den Bahreininseln (im Altertum Tylos genannt) gleichzusetzen ist (Rawlinson JRAS 1880, 201ff.; Hommel, Geogr. 24 usw.), wird sich wohl trotz der zweifellos viel zu niedrig angegebenen Entfernung (30 Doppelstunden = 170 km.) zu Gunsten der letzten Ansicht entscheiden. Einmal müsste sich das öfter erwähnte Gebirge der Insel (K. 257, 37f.; Poebel, HGT IV, 20, 12; Gudea Statue G IV, 10; ZA XXV, 367 zu K. 4174, I, 48 usw.) im Alluviallande doch irgendwie bemerkbar machen, sodann aber ist das Gewicht der von Durand auf den Bahreininseln entdeckten Inschrift doch nicht zu unterschätzen. Die Inschrift lautet (JRAS 1880, 192): 1. *êkal* 2. *Ri-mu-um* 3. *arad (il) In-za-ag* 4. *(am.) mâr a-ga-rum(?)*[1] = Palast des Rimum, des Dieners des Gottes Inzag, des .... Da wir nun aus CT XXV, 35, 20a; 36, 19a wissen, dass der Nebo von Tilmun *Enzag* hiess, hat Rawlinson a. a. O. 209 gewiss mit Recht geschlossen, dass der hier erwähnte Gott *Inzag* mit dem *Enzag* von Tilmun identisch sei. Die weitere Folgerung, Bahrein = Tilmun, wäre nur dann hinfällig, wenn man annehmen wollte (so Meyer), dass der Stein von anderswoher nach Bahrein verschleppt sei.

Aber es sprechen auch noch andere Gründe für diese Indentifikation[2]. Išô'jahb (ed. Duval 267, 24; vgl. Assemanni, Biblioth. IV, 736) schreibt in einem Briefe an die Bewohner von Katar an der Ostküste Arabiens: „Ihr aber, Gläubige, in deren helfender Macht die Inseln und die Bewohner der Wüste sind, nämlich: *Dairin* (ديرين), *Maschmahîg* (مشمهيج), لكم, *Ḥaṭṭa* (حطّا), *Hagar* (هجر)." In dem Synodicon orientale (ed. Chabot 165, 27 f.) schreibt derselbe Išô'jahb an Jakob, Bischof von Darî: „An den verehrten und verehrungswürdigen Priester, den erwählten Bischof, Mar Jakob, den Hirten der Insel *Darî* (دارى), in der Nachbarschaft von لكم, in der Nachbarschaft von حطّا هجر[3]" Ueber die hier vorkommenden geographischen Namen handelt Sachau, Die Chronik von Arbela 23 ff. *Dârin*, *Dairin*, *Darî* liegt auf der kleinen Insel Tarut dicht bei der arabischen Küste (Sachau a. a. O. 24), *Mašmahîǧ* oder *Samâhîǧ* auf der Bahreininsel Muḥarrak (Sachau a. a. O. 27). *Ḥaṭṭa*, heute *el Ḥaṭṭ*, ist der Landschaftsname für die ostarabische Küste gegenüber den Bahreininseln (Sachau a. a. O. 23), und *Hagar* ist die Hauptstadt der heutigen türkischen Provinz Hofuf (Sachau a. a. O. 23). لكم, لكم aber möchte ich mit bab. *Tilmun*, *Tilwun* identifizieren. Zwar

[1] Das letzte Zeichen ist ganz unsicher.

[2] Ich bemerke ausdrücklich, dass, wie ich nachträglich sehe, mir Assemanni und Rawlinson einige meiner Argumente vorweggenommen haben, aber, da diese Notizen so lange unbeachtet geblieben sind, wird es gut sein, wieder auf sie hinzuweisen.

[3] Dieser Ausdruck (sich legender Wind?) ist unverständlich.

Digitized by Google

bezeichnet Duhat (= Bai) Thâlum[1] nach den von Sachau a. a. O. beigebrachten Nachrichten jetzt die Festlandsküste gegenüber der Insel *Darîn*, aber noch die syrischen Angaben scheinen ܬܠܡ als Insel gekannt zu haben. Deshalb möchte ich, bis zum Beweise des Gegenteils, 𒌷-*mu-un* also *Til-m/wu-un* lesen und es mit ܬܠܡ d. i. die Gegend der Bahreininseln identifizieren.

Maškan-šabrî.

Von A. Ungnad.

Zur Lage dieser auch im Hammurapi-Kodex (IV 3) genannten Stadt war bisher nicht viel zu sagen; jetzt findet sie sich auch in einem altbabylonischen Briefe aus *Adab* erwähnt, und da im Kodex beide Städte nebeneinander genannt werden, ist es wenigstens wahrscheinlich, dass *Maškan-šabrî* und *Adab* Nachbarstädte waren. Der Name ist auf der betr. Tafel ein wenig beschädigt, sodass der Herausgeber ihn nicht erkannt hat[2]. Eine neue Prüfung des Originals wird aber gewiss die Richtigkeit unserer Lesung bestätigen. Da ich in mehreren Punkten von der Auffassung des Herausgebers abweiche, sei dieser Brief hier wiederholt, zumal er auch infolge der Erwähnung Subaräischer Sklaven interessant ist.

[1]a-na [. . . . .] [2]ki-b[í-ma] [3]um-ma [lú]sín-a-[šá-ri-id-ma](?) [4][lú]šamaš áš-šum-[mi-ja] [5]li-ba-al-li-i[ṭ-ka] [6]i-nu-ú-ma [7]a-na-k[u]-ú ù at-ta [8]i-na MÀ[Š. G]ÁN. P[A]+AL. KI [9]ni-in-na-am-[ru] [10]ki-a-am ta-aḳ-b[i]-a-am [11][um]-ma a-ta-ma [12][i]-nu-ú-ma [13]a-na AB(?). NUN(?) NA. KI [14]ta-la-[a]k-ku-ú [15]II wa-ar-di šú-ba-ri-im [16]šá-ma-am-ma [17]a(?)-na-[k]u-ú áš-šum ki-a-am [18][ta-aḳ-bu]-ú [19][. . . .]?-ab(?) [20][a]p-pu-tum

„Zu X. sprich: also sagt Sin-a[šarid](?): Šamaš möge dich um meinetwillen am Leben erhalten! Als ich und du uns in Maškan-šabrî trafen, sagtest du also zu mir: Wenn du nach Tupliaš(?) gehst[3], kaufe mir 2 Sklaven des Subaräers. Darauf habe ich, weil du so [sagtest, es getan][4](?). Eilt!“[5]

[1] So fälschlich mit *m* in dem Persian Gulf Pilot, London 1908, 92.

[2] Luckenbill, AJSL 32, 285; es sei bemerkt, dass die in diesen Briefen öfter begegnende Form *i-ba-in* bei einer Prüfung des Originals sich gewiss als *i-di-in* herausstellen wird.

[3] *talakkū* schlechte Schreibung für *tallákū*.

[4] Etwas ähnliches erwartet man; wie ist zu ergänzen?

[5] So wird man *appûtum* „unverzüglich“ am Schluss von Briefen, wo es mehrfach anzutreffen ist, am besten übersetzen können. (AJSL 32, 289, 11 erwartet man *te(l)-ir* vor *ap-pu-tum*).

Zur Verwendung von „Schreibpergament“ bei den Assyrern.

Von Otto Schroeder.

Assyrer wie Babylonier verwendeten neben ihrem landesüblichen Schreibmaterial, dem Ton, auch das Pergament bzw. einen pergamentähnlichen Stoff. Infolge der verschiedenen Technik des Schreibens auf den beiden Arten Schreibmaterial gab es zwei Gattungen von „Schreibern“: ^{amēlu}*tupšarru* „Tontafelschreiber“ und ^{amēlu}*kuššarru* „Pergamentschreiber“. Letztgenannten Berufsnamen boten uns die Warkatexte der Seleukidenzeit, in denen wiederholt ein ^{amēlu}*Kuš.Sar makkûr* ^{d}*Anu* „Pergamentschreiber des Gottes Anu“ erwähnt wird. Vgl. Clay, Babylonian Records II 39, 6; 46, 28; 48, 28 f.; Schroeder, VAS XV 6, 16; und ZA XXX S. 91 f.

Dass Pergament in weit grösserem Masse als man bisher zu vermuten wagte, benutzt wurde, scheint mir aus einem Assurtäfelchen hervorzugehen, das ich im Februar 1913 kopieren durfte und das heute die Inventarnummer VAT 10497 führt. Der Text ist ein „Notizblatt“ über am 1. 2. und 3. 4. Tage eines nicht genannten Monats vorhandene bzw. gelieferte Häute von Rindern und weissen Lämmern. Für uns von Interesse sind nur die 8 Zeilen der Rückseite, die folgendermassen lauten:

3 mašák alpi u 4 (mašak)[1] *immeri pişê*
ina maḫar ^{amēlu}*šangû ša* ^{d}*Gula*[2] —
2 mašak immeri pişê. — ^{amēlu}*šangû Ištar*[3]
2 dto. — ^{amēlu}*šangû* ^{d}*Bêlat-kúr-ḫa*
2 dto. — ^{amēlu}*a-ba*[4] *ali*
3 dto. — ^{I}*Sûma-a-a*[5]
31 dto. u 6 mašak alpi — ^{amēlu}*a-ba bît-ili*
4 mašak alpi — ^{I}*Šûma-a-a*

Wozu mögen die Priester der Gula, der Ištar und der *Bêlat-Kúr-ḫa* (= ?) sowie die „Stadtschreiber“ und „Gotteshausschreiber“ die ihnen gelieferten Häute von Rindern und weissen Lämmern anders benutzt haben denn als Schreibmaterial?

Zu FH 5.

Von Wilh. Förtsch.

Den Gottesnamen in Zeile 20 der ersten Reihe auf der Rückseite von FH 5 (diese Tontafel von mir veröffentlicht und behandelt in

[1] *mašak* wohl nur versehentlich ausgelassen.

[2] Geschrieben: (*ilu*) *Me.Me.* Vgl. Brünnow Nr. 10449; Meissner SAI Nr. 7952; Deimel, Pantheon Babylonicum Nr. 2115.

[3] *XV.*

[4] *a-ba* = „Schreiber“ s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 4 unter I *ab*.

[5] Nach Johns, Deeds Nr. 318, Rs. 14, 623, Rand 2 war ein *MÚ-a-a* „Schreiber“, (*amêlu*) *a-ba*. Vgl. Tallqvist, Assyrian personal names S. 225a.

Digitized by Google

der Hommel-Festschrift) habe ich mit ^{d}x-da-ba-x umschrieben, wobei ich das Zeichen x — sowohl am Anfang als auch am Schluss des Namens stehend — offen liess. Es kann indes keinem Zweifel unterliegen, dass das betreffende Zeichen die nichtgunierte altbabylonische Form von 𒁍, also REC 447 darstellt; diese hat wohl dieselben Werte wie die gunierte Form (REC 448). Der Gottesname ist demnach ^{d}ṬU-da-ba-ṬU.

Dieselbe Tontafel hat Vs. 1,25 den Gottesnamen ^{d}Pà-šám-e, von mir als „Gott des (Kanals) Pà-šám-e" gedeutet. Da sich für den 11. Monat in der Monatsliste von Umma neben itu Pap-ú-e und itu ^{d}Pap-ú-e nach Schollmeier, OLZ 1916, Sp. 298 f. auch die Schreibung itu Pap-e-ú-e findet, so ist ^{d}Pà-šám-e der Gott dieses Monats (pà = PAP.E; šám = Ú).

Kaspisches III: Zum Verbum.

Von G. Hüsing.

Das 1884 von Friedrich Delitzsch (Die Sprache der Kossäer) veröffentlichte, leider bis jetzt noch nicht brauchbar herausgegebene kaspische Glossar überliefert an Verben:

eme = *aṣû*, hinaus gehen
timgerab = *eṭerum*, retten
uzib = *eṭerum*, retten
šaribu = *tullû*, aufhängen
šimdi = *nadânu*, geben.

Da die kaspischen Personen-Namen Sätze bilden, kann ein *timgerab* (*tenkerab*, *nimgirap* oder wie man nun lesen wolle) in *Tim-ge-ra-bi-Saḫ* = „*Eṭeru Šamaš*" natürlich kein Infinitiv sein; die kaspischen Vokabeln stehn also nicht im „Infinitive", sondern es ist die „Form", die man gerade vorfand, dem Glossare einverleibt worden, während die Uebersetzung im Infinitive steht. Wir können also zwar annehmen, dass in den 3 mittleren Fällen ein Suffix b vorliegt, erfahren aber aus dem Glossare nichts über seine Bedeutung. Versuchen wir die Formen weiter zu zerlegen, so wird die zweite offenbar in *timge+ra+b(i)* zu zerlegen sein, da dem Namen *Timgerabi* vollkommen der Name *Hammurabi* entspricht, wie dem *Timgerabi-Saḫ* ein *Humurbia-Saḫ*[1]. Diesen letzteren Namen kannte ich nicht, als ich in OLZ 1907 Sp. 236 erkannte, dass der Name *Hammurabi* nicht semitisch sondern elamisch ist. (Vgl. auch Memnon Bd IV S. 27). Finden wir dann im Glossare die Angabe, *šaribu* = „aufhängen", *saribu* aber = „Fuss" (neben *ḫameru*), so wird das wohl nicht sehr einleuchtend klingen; man rät, dass auch *saribu* eine Verbalform sein werde, und Gleiches gölte wohl auch für *našbu* (das ja wohl für „*našibu*" steht), wenngleich es *nîšu* als „Wesen" im Sinne von „Geist" bedeuten soll. Ich vermute aber, dass es vielmehr den Plural von *nîšu* bedeuten werde: „Leute, Menschen", und dann dürfte wohl ein babylonisches *ta*, dessen oberer Wagrechter sowie die beiden (den unteren durchkreuzenden) kleinen Senkrechten undeutlich geworden waren, fälschlich in „*na*" verlesen sein — vielleicht gar erst von Delitzsch — sodass *tašpu* zu lesen wäre (südelamisch *tašep*, *taššup*). Eine Möglichkeit, bei *šêpu* (= Fuss) eine andere Bedeutung heraus zu bringen, besteht aber wohl nicht, sodass wir um die Annahme eines argen Irrtumes bei *saribu* nicht herum kommen werden; es ist entweder Verbalform wie *šaribu* oder Plural einer Person[1], gewiss kein Plural von „Fuss". — Bei *šimdi* werden wir das *di* abzutrennen haben, und da das Wort in Eigennamen wie *Šimdi-Saḫ* auftritt — auch als *Sindi* in *Šindi-Purijaš* neben *Simdi-Purijaš* — so vergleicht sich ungezwungen südelamisches *Simti-Silhak*. Da nun *sima-taḫ*[2] elamisch Synonym von *tunih* (= ich gab) ist, so dürfte *sima* wohl „geben" bedeuten, was ja die Uebersetzung von *šimdi* sein soll. Es ist also *di* als Suffix abzutrennen. — Das *eme* wird nach dem Elamischen wohl „hinaus" bedeuten, aber das Verbum für „gehen" ist dann im Glossare weggeblieben; elamisch heisst es *sa*, und der Gedanke drängt sich mir auf, dass davon wohl das *sa-ri-bu* kommen könnte, das dann zwar nicht „Fuss", wohl aber eine Pluralform von „gehen" — „sie gingen" — bedeuten dürfte; das Ideogramm für „gehen" ist ja das Bild des Fusses. Ich vermute, dass die wenigen Wörter, die das Glossar nicht aus Eigennamen geschöpft hat, einigen wenigen kaspischen Sätzen entstammen, die in Uebersetzung vorlagen, und beim Herausholen der einzelnen Wörter wird es dann notwendig Irrtümer gegeben haben, da der elamische Satzbau eben nicht mit dem akkadischen übereinstimmt. — Das *uzib* wechselt in den Namen mit *uzub* und *usub*, aber auch mit *uṣbi* und *ušbi*, und neben *Ušbi-Saḫ* steht *Iz-zi-ib-ŠAMAŠ (Saḫ = Šamaš!)*; aber man vergleiche auch *Uzib-Ḫarbe (Murbe?)* mit *Uzi-Purjaš* und *Uzi-Šugab*. Da der Stoff eine endgültige Entscheidung noch nicht gestattet, begnüge ich mich hier, auf OLZ 1905 Sp. 93 ff. zu verweisen, wo ich einen Erklärungsversuch gemacht habe. Ich glaube das *u* abtrennen und ein Nomen *zib* (*zip*) heraus lösen zu sollen. Die Uebersetzung im Glossare steht unter dem Banne der akkadischen Form *šuzubu* (von *ezebu*) die ein Synonym von *eṭeru* ist; die

[1] Vgl. auch den Namen *Šuḫurbia* neben *Šuḫurni* und *Purrašuḫur*.

[1] Im Elamischen haben nur Personen eine Pluralform, und deren Suffix ist *p (b)*.

[2] *taḫ* = ich machte.

Digitized by Google

Uebersetzung kann also auch vollständig falsch sein.

So viel über die 5 Verba im Glossare — wenn wir keine anderen Quellen für die Erschliessung des kaspischen Verbs hätten, wäre jeder Versuch umsonst, einen Einblick in das kaspische Verbalsystem zu erlangen.

Glücklicher Weise sind wir in günstigerer Lage: die Eigennamen sind Sätze, die Verbalformen enthalten, und diese Personennamen sind nach demselben Aufbaue gebildet wie die südelamischen. Letztere werden mehr und mehr übersetzbar und lassen erkennen, in welchen Teilen der Namen die Verbalformen stecken, die ja an ihren Suffixen als solche erkennbar sind. Durch Vergleichung der nordelamisch-kaspischen Personennamen mit den südelamisch-hapirtischen muss sich also eine Reihe von kaspischen Verbalformen ermitteln lassen, und bei Gleichheit der Suffixe ist grundsätzlich anzunehmen, dass auch die Bedeutungen die gleichen sind. Dieser Methode entstehen aber Schwierigkeiten dadurch, dass die Namen für gewöhnlich gekürzt sind und oft gerade die Verbalform fehlt.

Bei dieser Lage würde es noch kaum möglich sein, den kaspischen Namenschatz methodisch auf Verbalformen zu prüfen; vorauf gehen muss vielmehr ein Herausheben solcher Fälle, in denen man mit leidlicher Sicherheit auch einen Schluss auf die Bedeutung des Verbalstammes ziehen kann. Aus dieser ergibt sich dann eine Eingrenzung der Möglichkeiten, welche Person oder sonstige grammatische Kategorie vorliege. Umgekehrt aber kann die Person durch die Uebereinstimmung des Suffixes mit dem südelamischen ermittelt und dadurch die Bedeutung des Verbalbegriffes eingekreist werden. Dabei kann es sich vorerst fast nur um Zufallsfunde handeln.

Ein solcher war der von mir im Memnon Bd. IV S. 23 ff. behandelte kaspische Königsname *Nazi-mara-taš*, an den sich ungezwungen *Kari-in-taš* (oder *Kara-in-taš*) und *Kara-murtaš* (oder *Kar-ahar-taš?*) anreihen, ferner *Karšibara-taš*, die uns die $\sqrt{ta}$ (= τιθέναι) und das Suffix der 3. Person Sg. trans. belegen.

Die Unzuverlässigkeit des Glossares wie seiner Unterlagen, der „Uebersetzungen" kaspischer Namen ins Akkadische habe ich im Memnon IV S. 24 f. bereits beleuchtet, sie erhellt wohl aber auch genügend aus den beiden ersten Aufsätzen über „Kaspisches" in der OLZ (*meli* = ardu, *mali* = amelu, *meli* = amelu, *mali* = šadû; *purijaš* = bêl mâtâte, *upriaš* = ^{an}IM; *Šimalija*, die belît šadâni, = *Šipar(ru)* = *Šipâk* = Marduk). Wenn uns die Angabe des Glossares und der Liste, *Kadašman* sei = *tukulti*, nicht gestört hätte, würden wir in der babylonischen Königsliste wohl ohne Weiteres in *Enlil-nadin-šum* die akkadische Ueberzetzung von *Kadašman-Ḫarbe* gesucht haben, da jeder von ihnen gerade 1 Jahr und 6 Monate regiert haben soll. Der Nachfolger von beiden ist nun also *Meru-šûm-iddin* oder kaspisch *Kadašman-Purijaš*, der nach der babyl. Königsliste 6 Jahre regierte. Man rät also weiter, dass der Name des folgenden Königs ^{an}*IM-MU-ŠIŠ* in kaspischer Form auf *Purijaš* geendigt haben werde; ist der akkadische Name vielleicht „*Meru-baleṭer*" [1] zu lesen, die kaspische Form aber *[Šak-]Nimgerabi-Purijaš?* Der Name endigt mit dem Komplement *ir* und man erwartet eine finite Verbalform, *eṭeru* ist Synonym von *naṣâru* und soll = *nim-ge-ra-bi* sein, der König *Nimgerabi-Purijaš* der Rassamschen Königsliste ist aber bisher in anderen Texten noch nicht entdeckt. Bei diesem Erklärungsversuche kommt es mir natürlich gar nicht auf das *šak* an, denn wir wissen nicht, ob dieses Wort im Kaspischen gebräuchlich war, und „*bal*" ist noch kein *šûmu (MU)*; es wäre möglich, dass ein *mâr-bîti* besser entspräche und kaspisch etwa *simbar-ulam* mit folgendem Suffixe des persönlichen Singulars zu übersetzen wäre, der volle Name also etwa gelautet hätte: „*Simbar-ulam(-aš?) tenkerabi-Purijaš*", was auch in *Ulam-Purijaš* hätte verkürzt werden können — ein „*Simbar-Purijaš*" ist ja noch nicht belegbar. Das sind alles offene Fragen, die aber zur Auflockerung fester Meinungen auch einmal aufgeworfen werden wollen.

Jedenfalls wird es jetzt greifbarer, dass *kadašman* so viel wie *nadin-šûm* [2] ist, *ka* (oder *KA*?) [3] also dem *šûmu* entspricht (als Name, Sohn, Nachkommen?) *dašman* aber dem *nadin*. Wie erklärt sich eine Form *dašman*? Hier ist zunächst das *n* als Suffix abzutrennen, dann offenbar das *ma* als Infix des Praesens. Unmittelbar vor diesem wird das Objektiv eingefügt, (— das wäre also im Kaspischen *š* —, das das Objekt *ka* (oder *KA*?) wieder aufnimmt, und der Verbalstamm wäre *da*, der „machen", „schaffen", „setzen" bedeutet. (Eben darum und wegen der Formbildung kann gar keine Rede davon sein, dass „*kadašman*" ein *tuklâti*

[1] Solcher Name könnte griechisch als *Βαλητερας* auftreten. Der *Βελητεραζ* soll 30 Jahre regieren, und ^{an}IM-MU-ŠIŠ regiert 30 Jahre. — Das kann natürlich Zufall sein.

[2] Oder *šum-iddin*: man erwäge nur die Verwirrung, die aus der Schreibung MU-MU entstehen musste und die vielleicht neue Namen und Namenreihen gezeugt hat!

[3] Am wahrscheinlichsten ist mir, dass der Name *Kandaš* eine Verkürzung aus einem mit *Kan-da-š-ma-n* beginnenden Namen ist, und dass also das Objekt im Namensatze eigentlich nicht *ka* sondern *kan* lautete; das Unterdrücken des *n* in der späteren Schreibung wäre auf akkadischen Einfluss zurück zu führen.

Digitized by Google

sein könnte!) Nun soll *nadānu* = *šimdi* sein, aber auch das dürfte wieder unmöglich sein, denn alle bisher bekannten Namen mit *šimdi (šindi, simti)* sind zweiteilig, und *šimdi* könnte daher nie ein *iddin* oder *nadin* übersetzen, vielmehr scheint die Verbalform relativen Sinn zu haben, sodass *šimdi* nur bedeuten könnte „welcher gegeben hat", es sei denn, dass die Form ausserdem noch passiven Sinn hätte „welcher gegeben worden ist durch". Letzteres erscheint mir noch einleuchtender, da es daneben auch Namen gibt wie *Širi-š-ti-Harbe, Širi-š-ti-Šipak, Širi-š-ti-Šukamuna*[1], in denen sich mit unverkennbarer Deutlichkeit die transitive 3. Pers. Sing. des Südelamischen spiegelt, die durch ein angehängtes *t*-Suffix relative Bedeutung erhält. Man vergleiche damit Namen wie *Širi-n-du, Širi-k-ti, Kalu-n-di-Šap(?), Kunu-n-di-Purijaš, Nuna-k-ti, Kaša-k-ti-Šugap, Kaša-k-ti-Janzi*, und einfach *Kaša-k-ti*. — Die letzteren Formen könnte man für die Passiva von *širi-š-ti, *kaša-š-ti* halten, wenn sie nicht noch wahrscheinlicher 2. Pers. Sing. in pass. Bedeutung, aber nicht relativ, wären, denn Namen mit der 2. Pers. Sing. kennen wir aus dem Südelamischen. Ebenso auch Namen mit der 1. Pers. Sing., bei denen dann natürlich der Gottesname als Objekt voran stehen muss. So kaspisch *Šurijaš-pila-h, SIN-pila-h*, verglichen mit *Pila-n-du* — freilich soll auch ein *Pila-h-VII-bi (Sibi, Sibitti?)* vorkommen. Namen dieser Art, wie südelamisch *Attar-kitta-h*, werden naturgemäss selten gewesen sein, da nur Verba wie „verehren", „anrufen", und ähnliche in Frage kommen.

Ich glaube aber, es wird nicht mehr viel Zweifel daran übrig bleiben können, dass eben auch im Kaspischen das Suffix *h* die erste, das Suffix *š* die dritte Pers. Sing. des Transitivs ausdrückt, das Suffix *ti* aber die Verbalform relativ macht. Ferner dass *k-ti* die 2. Pers. Sg. des Intransitivs bezeichnet, und so wird wohl auch *ma* das Präsens bezeichnen und das Objektiv vor sich haben, das dann ebenso als *š* auftritt, wie dem Singularsuffixe der Person ein *š* entspricht: in beiden Fällen steht südelamisch ein *r*.

[1] Man beachte auch das Verhältnis von *šaga-š-ti* zu *šaga-ra-kti*; das *ra*-Suffix (oder Infix) ist doch wohl das gleiche wie in *tenke-ra-bi* und *hammu-ra-bi* — vgl. *talli-ra, hutta-ra* im Hōzī der Achamaniden, die also wohl für *hutta-ra-h, talli-ra-h* stehen werden, nicht für **talli-h-ra, *hutta-h-ra*; das *ma* wird noch vor dem *ra* „infigiert": *hutta-ma-ra*.

Zur Erforschung der Hettitischen Sprache.

Von E. Brandenburg, z. Zt. Lindenhof.

Alle 2 bis 3 Jahre erscheint eine Arbeit über die Entzifferung der hettitischen Sprache, ihre Einreihung in eine der grossen Sprachgruppen usw. Leider folgt dann immer bald eine Entgegnung, die das Erreichte wieder in Frage stellt. Als letzter Fall wäre die Arbeit von Hrozný und „Ist das Hettitische arisch?" von F. Bork zu nennen, (OLZ Oktober 1916) worin Bork zeigt, dass es nicht arisch ist, wie Hrozný meinte. Aus archäologischen Gründen war ich selbst schon früher gegen einen allzu grossen arischen Einfluss auf das Hettische im allgemeinen, dem auch Bork beipflichtete (cf. OLZ März 1909, auch Spalte 102, die Anmerkung). Vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus kann ich die Frage nicht beurteilen und möchte deshalb hier mir nur einen Hinweis erlauben, der vielleicht zur Lösung des Problems beitragen könnte: die Erforschung der Sprache der Kysyl-Basch, von der wir noch gar nichts wissen. Luschan hat sich zwar mit Jürücken und Tachtadjis, mehr anthropologisch abgegeben, andere Untersuchungen über andre Volksreste sind erschienen, nur die K. B., deren Zahl in Klein-Asien nach vorsichtigster Schätzung mindestens 2 Millionen beträgt, sind stiefmütterlich behandelt worden. Ich will hier nicht von den Legenden über sie reden, noch über meine persönlichen Erfahrungen, sondern nur darauf hinweisen, dass Dörfer dieser Stämme, die weder Türken, noch Griechen sondern aller Wahrscheinlichkeit nach Ueberbleibsel der vor der griechisch-byzantinisch-türkischen Zeit Klein-Asien bewohnenden Volksschicht, d. i. der Hettiter sind, nicht weit von der Bahnlinie bequem erreichbar liegen. Meistens haben die K. B. unzugängliche Gebirgstäler zur Niederlassung erwählt, besonders im Gebiet des Wansee's; aber auch im Türkmen-Dag (Bergketten zwischen Eskischehir, Kütaja und Seïdi-Gazi) kommen sie häufig vor. Wenn man von Eskischehir via Seïdi-Gazi die Phrygischen Felsfassaden besucht, kommt man durch Kümbet und Japuldagkeuj, während bald hinter Seïdi-Gazi Uetsch-Seraj und Besch-Seraj rechts liegen bleiben. Alle diese Orte, die sich schon äusserlich durch Unordnung und Unsauberkeit wenig vorteilhaft von den Dörfern der Türken, Jürücken, der Muhadjire usw. unterscheiden, sind von K. B. bewohnt. Uetsch- und Besch-Seraj sind auch in einer Tagestour, ebenso wie Karaören von Götsche-Kissik, der ersten Station an der Linie Eskischehir-Karahissar zu erreichen. Am bequemsten liegt Funduck, kaum 1 km von der Bahnlinie und nur c. 3 km von der Station Sabundj-Bunar entfernt. Dort leben also noch Menschen, von deren Sprache wir fast nichts wissen! Wäre es nicht eine sehr lohnende Aufgabe, diese zu ergründen und damit ev Anhaltspunkte für das Hettitische zu gewinnen? Leider sind die K. B. sehr scheu und zurück

Digitized by Google

haltend, leugnen ab, dass sie K. B. sind, um sich nicht dem Hohn der Anders-Gläubigen auszusetzen. Aber trotzdem, wenn sich jemand unter dem Vorwand von Jagd, botanischen oder sonstigen Arbeiten länger bei ihnen (ohne Saptieh-Begleitung!) aufhalten würde, so dass die Leute Zutrauen zu ihm gewinnen und ihn nicht für einen verkappten Beamten, um neue Steuern zu erheben oder dgl., halten würden, müsste es m. E. gelingen. Wer Steine, Pflanzen oder Insekten sammelt, ist in ihren Augen „deli", d. h. ein harmloser Narr, und das wäre immer noch die beste Maske, um hinter ihre Sprache und Gebräuche zu kommen. Soviel ich weiss, ist nur einmal ein derartiger Versuch gemacht worden, und zwar von einem gewissen Dr. Grunowski, der 2 Jahre unter ihnen in der Gegend des Wansee gelebt und ein kleines Vokabularium zusammengestellt hatte, wie er mir sagte. Dr. Grunowski ist dann leider 1909 in Tripoli von Einbrechern ermordet worden. Ich kam kurz darauf dorthin und habe mich leider vergebens nach dem Verbleib seines schriftlichen Nachlasses erkundigt.

Wie schon oben gesagt: diese Zeilen nur als Anregung. Teuer, umständlich und gefährlich wäre dies Unternehmen relativ durchaus nicht. Sollte sich jemand dazu bereit finden, so stehe ich gern mit meinen praktischen Erfahrungen, die ich besonders in der Gegend des Türkmen-Dag gesammelt habe, gern zur Verfügung.

Besprechungen.

Torczyner, Harry: Die Entstehung des semitischen Sprachtypus. Ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache. I. Band. (XXIII, 300 S.) gr. 8° M. 12.50. Wien, R. Löwit, 1916. Bespr. v. I. Löw, Szeged.

Nöldeke hat vor vierzig Jahren von der „kühnen Hoffnung, es könnte einst eine genetische Erklärung des ganzen Gebäudes der semitischen Formen geben" (ZDMG 29, 654) gesprochen. Diese kühne Hoffnung will T. erfüllen. Er geht sogar noch weiter, er glaubt „neue Gesetze der psychologischen Grundlagen der Sprachentwicklung gefunden zu haben, deren Geltung nicht auf einen Sprachstamm allein beschränkt ist, die vielmehr die gesamte Sprachwissenschaft vor einen radikal geänderten Tatbestand stellen müssen und die Grundlage für eine in weiterem Sinne historische Betrachtung der Sprache bilden sollen" (S. VII).

Mit dem Wagemut, dem Schwung und der Schneidigkeit der Jugend und mit der freudigen Befriedigung des Entdeckers stürmt Torczyner vorwärts, seinem Ziele zu. Dies Ziel ist die Lösung des Problems der Entstehung des semitischen Sprachtypus, ja der menschlichen Sprache überhaupt. Er hat den archimedischen Punkt gefunden, von dem aus unser grammatisches Wissen, ja sogar die ganze Welt unserer sprachwissenschaftlichen Anschauungen aus den Angeln gehoben werden kann.

Seine These lautet: im Anfang war das Adverb, das starre Adverb auf *am*, das er auch im Indogermanischen nachzuweisen sucht. Er hätte auch das Finnisch-ugrische *n*, *an*, *en*, das aus Adjektiven Adverbia bildet (Simonyi A magyar határozók I 201 ff.), heranziehen können. Im Anfang also war das Adverb — alles Uebrige schafft fördernder Irrtum und schöpferische Analogie. Grammatisch formlose, amorphe Gebilde stehen am Beginn der Sprache (XIII). Durch einen Irrtum setzte der Mensch den Laut, den er ausstiess, mit irgendeinem Begriff seiner Welt in Beziehung und begann, ihn als dessen Zeichen zu verstehen. Die Laute wurden als grammatisch verschiedene Formen empfunden. Bezeichnungen assoziierter Vorstellungen glichen ihre zufälligen lautlichen Formen einander an und diese zufällige lautliche Form musste als der bewusste Ausdruck ihrer gemeinsamen Formbedeutung empfunden werden (XIV). So schienen die nach keinem Formenschema entstandenen Lautgebilde bestimmte Vorstellungen der Wirklichkeit zu bezeichnen (XV) und konnten zum Ausgangspunkte einer Analogie werden, welche die zufällige Form des Beispiels zum Träger der Formbedeutung machte.

Gang und Ergebniss der Untersuchung fasst Torczyner zum Schluss zusammen. „Die Akkusativendung lernen wir an alten Adverbien kennen, die der formal unbestimmte Ausdruck eines einzigen Merkmals sind, durch akkusativische Form charakterisiert erscheinen, ohne dass der Endung selbst irgendwelche selbständige Bedeutung eignete. Aus der Adverbialendung entstand der Akkusativ, dessen lautliche Entwicklungen die Formen des Genetivs und Nominativs sind (254). Bestimmte Adverbien formell ähnlicher Bedeutung schliessen sich zu Analogiegruppen zusammen und ihre lautlich sich gleichmässig entwickelnde Form scheint dann bewusst gewählter Ausdruck einer eigenen formalen Bedeutung zu sein. Das ursprünglich bedeutungslose Formativ erhält seine Formbedeutung erst aus dem Beispiel (273). Die so entstehende Eigenbedeutung entwickelt sich in mannigfacher Richtung: 1. bei lokalen, temporalen oder modalen Adverbien zu einer Beziehungsbedeutung, die sie als Ersatz einer Präposition erscheinen lässt; 2. bei verallgemeinernden oder distributiven Adverbien zu entsprechender Bedeutung; 3. bei demonstrativen zu einer eigenen Form der Determiniertheit;

Digitized by Google

4. bei lokalen, eine Gegend des menschlichen Körpers bezeichnenden, zum Ausdruck der Zweizahl; 5. bei Richtungsadverbien zu Elativ und Superlativbezeichnungen; 6. bei Ausfüllung des Abstandes — vorn: hinten — mit nachgebildeten Formen zu Ordinalzahlen; 7. bei Wörtern für „wenig, gering“ zu einer Diminutivendung (252ff.). 8. Durch Adverbien, die als Adjektiv oder Substantiv verwendet werden, entstehen scheinbare Nominalbildungsendungen (254). 9. Endlich kann die erlangte Eigenbedeutung der Form zur Lostrennung der Endung vom Worte, also zu eigenen Partikeln führen. Diese weitreichende Verzweigung der sich differenzierenden Formen des Adverbs bilden das Erklärungsprinzip der Entstehung der Formen des semitischen Sprachtypus, ja aller Sprachtype überhaupt (XVII).

Die Formen der Sprache haben ihre Bedeutung erst an den Beispielen erlangt (297) und die Adverbien in der Form der Kasus sind älter als diese selbst (268).

Torczyner's Prinzip ist einleuchtend. Fraglich bleibt aber, ob gerade das Akkusativadverb auf *am* der richtige Schlüssel zur erfolgreichen und vielfältigen Anwendung des Grundsatzes ist. Mit dem abschliessenden Urteil soll man auf Wunsch Torczyner's (XX) bis zur Vollendung des Werkes warten. Wenn die frappanten und bestechenden Ausführungen Torczyner's sich im weiteren Verfolge seiner Arbeit bestätigen, werden wir Alten sehr viel umlernen müssen. Jedenfalls baut sich das Buch auf reicher Fülle sorgfältiger Beobachtung und auf imponierender Beherrschung des Tatbestandes auf. Herr Torzyner hat sich ja schon früher als kenntnissreicher und geistvoller Sprachkenner gut eingeführt. Er kommt vom Assyrischen und Hebräischen her und steht als Wiener dem Südarabischen nahe. Seine früheren sehr bemerkenswerten Beiträge zum Verständniss und zum Texte des AT werden im neuen Buche durch wertvolle Einzelbemerkungen erweitert. Durch seine Untersuchungen wurde Torczyner auf's Indogermanische geführt und seine Auseinandersetzungen zeigen, dass er auch auf diesem Gebiete gründliche Umschau gehalten hat.

Ueber den Aufbau des Buches orientieren die Kapitelüberschriften, die ich hersetze und aus der Buchhändlervoranzeige des zweiten Bandes ergänze.

Band I: 1. Die adverbielle Akkusativendung *am*, *an* im Semitischen. 2. Die Akkusativendung in der Form des Duals, 3. in der Form des Pron. suffixum, 4. an Stoffnamen, 5. als Distributivausdruck, 10. als wortbildendes Suffix. 6. Das verallgemeinernde postpositive *ma*. 7. Ablautformen der Endung *am*. 8. Die Entstehung des semitischen Duals. 9. Unechte Duale. 11. Laut und Bedeutungsentwicklung der Akkusativform auf *an*. 12. Semitische und indogermanische Nominalflexion.

Band II: Adverbien und Nominalformen ohne nasalen Auslaut. — Die Endungen der Eigennamen. — Die Endungen des Plurals. — Die Entstehung des Substantivs. — Dominierende nominale Bedeutungsanalogien. — Die Entstehung des Plurals. — Gebrochene Plurale und Kollektiva. — Determinierte Plurale. — Reduplikation und Paronomasie. — Zur Geschichte der Adjektivbedeutungen. — Die Präfixe des Nomens. = Nominale Vokalisationsanalogien (Nominalformen). — Die Entstehung des Pronomens. — Die Entstehung des Verbums und seiner Formen. — Zwei-, drei- und mehrradikalige Verba. — Zur Geschichte der Partikel. — Die Entstehung der Sprache. — Zusammenfassung. —

Auf Einzelheiten möchte ich nicht eingehen: die grosszügige Arbeit muss als Ganzes gewürdigt werden. Nur auf einen merkwürdigen Umstand möchte ich hinweisen. Die „adverbielle“ Akkusativendung *am*, die in den Adjektiven auf *an* zu reicher Verwendung gelangt, ist das langlebigste Element des Hebräischen geworden. Bis in die hebräischen Bestandteile des modernen Yiddish hat es seine Lebenskraft bewahrt. Aus den beiden Wörterbüchern des hebräischen Sprachschatzes der im Yiddish lebt (Golomb, Millim Bilĕšōnī, Wilna 1910 und Spivak, Yiddish Dictionary, New York 1911) lässt sich folgende leicht zu vermehrende Liste hierhergehöriger alter und neuer Bildungen zusammenstellen: אלמן, אכלן, בלען, ביישן, בטלן, ברחן, גברן, גולן, גדלן, דרשן, דעתן, דלפן, דברן, הלבן, הדרן, וחרן, זייפן, חקרן, חלפן, יקרן, יחסן, ידען, ישרן, ירשן, כתבן, כעסן, כובן, למדן, מקשן, נדבן, סרבן, ספרן, סבלן, עסקן, עקשן, עצלן, פישרן, פישטן, פחדן, פורן, קצרן, קפדן, קמצן, קברן, קבצן, קבלן, רצחן, רחמן, רגזן, שחיין der Trinker, שרבן, שחדלן, שקרן, תרצן der Henker sind schon mittelalterlich, während בחרן, wählerisch, סרחן, Automobil, פחמן, Köhler, פרדסן Gärtner, צלבן Kreuzspinne modernstes Hebräisch ist, aus dem Ben Iehuda sehr viel ähnliche Bildungen verzeichnet.

Die Ausstattung des Werkes lässt trotz des Krieges nichts zu wünschen übrig: es ist echter Holzhausen.

Thomsen, Peter: Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren-Sachregister. 3. Band: Die Literatur der Jahre 1910—1914. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B. 1916. M. 14 —. Bespr. von F. E. Peiser, Königsberg i. Pr.

Hocherfreulich ist es, dass dies ungemein nützliche Nachschlagebuch trotz der durch den

Digitized by Google

Krieg erwachsenen Hemmungen programmmässig erscheinen konnte. Der unermüdliche Verfasser spricht in der Vorrede seinen Mitarbeitern, dem Verlage und den ihn unterstützenden Gesellschaften seinen Dank aus. Möge er nun den Dank aller entgegen nehmen, welche in ihren Arbeiten durch seine entsagungsvolle Hingabe gefördert werden. Die Anlage des 3. Bandes entspricht derjenigen des im Jahre 1911 erschienenen 2. Bandes. Der Umfang ist von 316 auf 388 Seiten gestiegen, da die räumliche Ausdehnung des berücksichtigten Gebietes eine Erweiterung nach Norden erfahren konnte.

Die Besprechung eines bibliographischen Werkes kann einmal die Anlage ins Auge fassen; hier möchte ich die Verteilung und Ordnung des Stoffes ganz besonders lobend hervorheben. Einen kleinen Wunsch kann ich in Hinsicht auf das Register nicht unterdrücken. In diesem werden die Seitenzahlen angegeben; da aber jede Seite recht viel Titel enthält und jeder Titel fortlaufend gezählt wird, so würde es für den Benutzer eine grosse Erleichterung sein, wenn statt der Seitenzahl im Register die Titelzahl angegeben würde. Das würde vielleicht für die Herstelluug des Registers eine geringe Vermehrung der Arbeit ergeben, für den Druck eine Vermehrung von kaum einer Spalte, da die bis vierstelligen Titelzahlen etwas mehr Raum in Anspruch nehmen würden; aber der Gewinn für die Benutzung würde meiner Ansicht nach erheblich sein.

Ferner kann gefragt werden, wie die Bearbeitung der Einzelheiten ausgefallen ist. Auch hier scheint wieder durch klare Kürze und grosse Zuverlässigkeit das erwünschte Ziel im Wesentlichen erreicht zu sein. Darüber kann natürlich erst längere Vertrautheit mit dem Buche in seiner Verwendung als Handwerkzeug ein geklärtes Urteil ermöglichen. Einige Kleinigkeiten, die mir bis jetzt aufgestossen sind, mögen folgen: S. 152, Titel 1691, ist ein gesägter Meisel (lies Meissel) gebucht, der wohl einer ungeschickten Verdeutschung dies Epitheton verdankt. — Im Register erscheint unter „Samaritaner“ die Zahl 425, die natürlich nicht richtig sein kann. — Unter den grösseren Erscheinungen vermisse ich das Werk Pharisaism, its aim and its method by R. Travers Herford, das 1912, und dessen Uebersetzung ins Deutsche durch Rosalie Perles 1913 erschienen ist. — Einen kleinen Nachtrag möchte ich dem verehrten Verfasser zum Schluss noch liefern. In den Sitzungsberichten der Altertumsgesellschaft Prussia, Königsberg i. Pr. 22. Heft (1909) S. 424 ff. findet sich ein Aufsatz von A. Bezzenberger und mir „Die Bronzefigur von Schernen, Kr. Memel“. In ihm habe ich nachgewiesen, dass diese aus Kappadokien stammt und ihren Zusammenhang mit den Teraphim dargelegt. Dieser Aufsatz, der wie manche Erscheinung mit der Jahreszahl 1909 noch in die Literatur von 1910 einbezogen werden kann, vgl. Titel 1714, wäre also auf S. 153 als 1713a zu buchen.

Sanders, Henry A.: The New Testament manuscripts in the Freer Collection. Part I. The Washington Manuskript of the four gospels. VI, 248 S. 4°. New York, Macmillan Comp. 1912. Bespr. von B. Violet, Berlin.

Der neutestamentliche Text, den diese Ausgabe darbietet, ist seit seinem Bekanntwerden Gegenstand allseitigen Interesses gewesen, ja sogar die Tageszeitungen haben davon Notiz genommen. Gregory, dessen Heldentod (als siebzigjähriger Landsturmmann!) wir Deutsche jetzt bewundern und betrauern, nennt den Text W, von Soden hat ihm das Kennzeichen E 014 gegeben. Dennoch mag es nicht unwichtig sein, die Leser der OLZ, wenn auch etwas verspätet, darauf hinzuweisen.

Es handelt sich um ein in Gizeh bei Kairo im Jahre 1906 durch Charles Lang Freer erworbenes Manuskript, das vielleicht schon dem 4. Jahrhundert entstammt und vermutlich, wie Prof. Karl Schmidt bemerkt hat, einst dem „Weissen Kloster“ des Schenute gehört hat. In bezug auf den einstigen Heimatsort der Handschrift macht Professor Sanders S. 134 interessante Angaben. Flecke auf der ersten Seite jedes der 4 Evangelien wurden chemisch untersucht und als Kerzen- oder Lampentropfen erkannt, ein Wolleflöckchen zwischen den Blättern legte die Vermutung nahe, dass Schafe in der Umgegend des Klosters gehalten wurden, und der Umstand, dass jene Flecken gerade auf den ersten Blättern jedes Evangeliums vorhanden sind, erfährt die Deutung, dass bei Kerzenschein den Besuchern des Klosters diese Teile des Manuskripts als des grössten Klosterschatzes gezeigt wurden.

Mögen nun diese Schlüsse auch als sehr kühn angesehen werden, so zeigen sie doch die sorgfältige Arbeit, die der Herausgeber auf sein Werk verwandt hat. Das Buch ist nicht gerade leicht zu studieren, und ich glaube, dass eine andere Anordnung zweckmässiger gewesen wäre. Sanders gibt zunächst die Geschichte des Manuskripts, untersucht dann Pergament, Lagen und Schriftcharakter, Abkürzungen, Punktierung, Paragraphen usf., grammatische Formen und Irrtümer, und geht im dritten Kapitel auf den Inhalt ein.

Die Handschrift hat die sogenannte westliche Anordnung des Kodex D, des altlateinischen und des gothischen Textes: Matthäus, Johannes,

Digitized by Google

Lukas, Markus; es lassen sich mindestens 4 Schreiberhände unterscheiden.

In die Einzelheiten hier weiter einzugehen, verbietet der Raum; Prof. Sanders gibt in Kap. IV die Textprobleme mit der grössten Genauigkeit und Ausführlichkeit und versucht im fünften Kapitel unter Vorlage vortrefflicher Faksimiles aus dieser Handschrift und aus solchen mit verwandter Schriftart seine Datierung auf den Anfang des vierten Jahrhunderts. Nachdem er im sechsten Kapitel dann noch den Text mit Citaten aus frühen Kirchenvätern zusammengestellt hat, bringt er im siebenten und letzten Kapitel eine Kollation der Lesarten. Aus dieser ist vor allem S. 246 der Zusatz zu Marc. 16, 14 aufgefallen, der in seinem ersten Teile schon bei Hieronymus ctra Pelagium II, 15 steht, und wie der „unechte Markusschluss" überhaupt auf den Herrenjünger Aristion zurückgeführt wird. Er lautet: (hinter *ἐπίστευσαν*):

κακεινοι απελογουντε λεγοντες οτι ο αιων ουτος της ανομιας και της απιστιας υπο τον σαταναν εστιν, ο μη εων τα υπο των πνατων ακαθαρτα την αληθειαν του θυ καταλαβεσθαι δυναμιν δια τουτο αποκαλυψον σου την δικαιοσυνην ηδη, εκεινοι ελεγον τω χω και ο χς εκεινοις προσελεγεν, οτι πεπληρωται ο ορος των ετων της εξουσιας του σατανα αλλα εγγιζει αλλα δινα και υπερ ων εγω αμαρτησαντων παρεδοθη εις θανατον ινα υποστρεψωσιν εις τη αληθειαν και μηκετι αμαρτησωσιν· ινα την εν τω ουρανω πνικην και αφθαρτον της δικαιοσυνης δοξαν κληρονομησωσιν.

Der Text des Manuskripts zeigt eine enge Verwandtschaft mit dem 1886 in Akhmim gefundenen Henoch-Fragment; doch weist Sanders S. 3 darauf hin, dass sonst keine Beweise vorliegen, dass auch dieses Manuskript aus Akhmim stamme, wie der Verkäufer Ali behauptet hätte.

Diese Mitteilungen mögen genügen, um Interessenten auf die wichtige Veröffentlichung nochmals aufmerksam zu machen.

Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan, e. türkische Heiligenlégende. Zum ersten Male hrsg. u. ins Deutsche übertragen von Rud. Tschudi (Türkische Bibliothek Bd. 17.) XV, 96 u. 107 S. 8°. M. 7 —. Berlin, Mayer u. Müller, 1914. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Der Held dieser Legende, Hâdschim Sultan, gilt als einer der angesehensten Jünger des Hadschi Bektasch, des sagenhaften Stifters des Bektaschi-Ordens. Da das Vilâjet-nâme des Stifters wahrscheinlich in den Anfang des 16. Jahrhunderts zurückreicht, so müssen die Legenden der Jünger des Meisters naturgemäss jünger sein. Doch darf die Entstehung der vorliegenden Schrift vielleicht schon in der Mitte dieses Jahrhunderts angesetzt werden. Der Verfasser ist unbekannt. Dass es der Derwisch Burhan, ein Schüler von Hadschim, gewesen sei, wie der Anhang sagt, ist wenig glaubhaft. Die Ausgabe beruht auf einer einzigen, im Besitze des Herausgebers befindlichen, Handschrift. Doch fanden sich viele Erzählungen unserer Legende noch in einem anderen, den Wundertaten (menâqyb) des Hadschi Bektasch gewidmeten, Werke, das deshalb für Herstellung und Verständnis des Textes wertvolle Dienste leistete. Die Ausgabe ist mit grosser Sorgfalt gemacht. Die Uebersetzung zeichnet sich durch Treue und Lesbarkeit aus. Druckfehler und andere Versehen sind grösstenteils schon in der Einleitung und bei der Uebersetzung berichtigt. Das wenige, das mir ausserdem noch aufgestossen ist, stelle ich kurz zusammen. S. 11, 7 lies كوردیلر. S. 19, 3 l. ایدوب. S. 14, 11 l. ایدی. S. 27, 5 l. اخشامه. S. 47, 4 v. u. l. دعایه. S. 52, 5 l. پاك. S. 58, 9 l. تلاوت. S. 67, 3 l. تبد یل. S. 73, 5 l. صرت. Zweifelhaft ist mir die Beurteilung der Wendung حضرت انبیا S. 22, 5. Da sonst bei Erwähnung des Propheten Muhammed in unserem Text hinter حضرت entweder (S. 19. 90) رسول الله oder محمد (S. 43) steht, andererseits der singulare Gebrauch von انبیا sonst nicht vorkommt, so ist hinter حضرت wohl سلطان (vgl. 38 u.) einzuschieben. Der arabische Text S. 44, 2—5 hat durchgehende Prosareime, und zwar zwei auf *ein*, zwei *am*, drei auf *ā*, zwei *īn*, was durch entsprechende Zeichen hätte angedeutet werden können. In der Uebersetzung S. 28, 22 ist für „den Heiligen" zu sagen „ihren Freunden" (22, 5 اولیاءهم) als Gegensatz zu dem folgenden اعداءهم „ihren Feinden". S. 67, 14 l. „in der Ekstase seines Herzens". S. 81, 7 l. „dort in". S. 96, 15 l. „und wollte nicht umkehren". S. 97 u. (= 87, 3) würde ich vorziehen „und liess den Speichel seines Mundes (اغزی یارینی) in ihren Mund". Die zahlreichen und wertvollen Anmerkungen sind so erschöpfend, wie man es sich nur immer wünschen kann. Vermisst habe ich deshalb nur weniges. Zu der sehr häufigen Phrase (zuerst, wohl S. 27 (21) „fuhren mit der Hand über das Gesicht", war zu bemerken, dass dies der vorgeschriebene Ritus nach Beendigung des Du'ā ist. Die Wiedergabe von صلوات 43, 14 durch „Seligpreisungen" ist ganz angemessen, es wäre aber wünschenswert gewesen, ein Musterbeispiel einer solchen Çalât anzuführen. Noch mehr ist eine Uebersetzung von حقیقة S. 83 u. „Realität" der Erläuterung bedürftig.

Die lexikalischen Eigentümlichkeiten des Textes hat der Herausgeber mit Sorgfalt und

Digitized by Google

Sachkenntnis erläutert. Von grammatischen Besonderheiten hätte der Imperativ auf *gil* (S. 1, 5), wie im Ostturkestanischen, wohl eine Hervorhebung verdient.

Der heilige Krieg. Kriegskarte für die Balkanländer, Türkei, Rumänien, Bulgarien, Griechenland, Serbien, Montenegro mit den angrenzenden Teilen des südlichen Russlands, dem Schwarzen Meer und westlichen Teil des Kaukasus, von Carl Opitz 1:200000. Auf der Karte: Der heilige Krieg. Kriegskarte, Südwestliches Russland und die Balkanländer von der Adria bis zum Kaukasus.) 12. Aufl. Oskar Eulitz Verlag, Lissa i. P. Preis M. 1 — auf Leinwand in Taschenformat 2,50. Bespr. von C. F. Seybold, Tübingen.

Die vorliegende Karte hatte und hat mit dem Welt- und Heiligen Krieg zunächst eigentlich wenig zu tun, da sie ja, wie unten selbst angegeben ist, nur ein Auszug „aus dem Eisenbahn- und Verkehrs-Atlas von Europa begründet von Dr. W. Koch und C. Opitz“ ist. Sie führt uns recht einseitig die Eisenbahnen und Landwege der Randgebiete des Schwarzen Meeres von Budapest-Ragusa im W. bis Tiflis-Wansee im O., vom Peleponnes-Smyrna-Wansee im S. bis über Lemberg-Kiew-Charkow im N. vor. Da auf so weitem Gebiet die geographischen Namen nach der Orthographie so verschiedener Sprachen, wie Magyarisch, Südslawisch, Albanisch, Griechisch, Rumänisch, Russisch und Türkisch wiedergegeben werden wollen, ist es nicht zu verwundern, dass in der fast verwirrenden Masse von transkribierten Ortsnamen auch Missgriffe und falsche Formen erscheinen, von denen freilich nur einige wenige hier Erwähnung finden können. So sind z. B. auf engem Raum im südlichen Banat Pankova für Pancsova, Bavanište für -iste, Jassenova für Jaszenova, Podporaný für Podporány, Temes-Şzlatina für T.-Szl., Porta Orientales für -is u. a. ganz unstatthaft. Im Serbokroatischen sind vielfach die Zeichen über š und č abgefallen (Varos, Vares, Kresevo, Macva), Yagodina, Yovac (s. ö. v. Kragujevac) l. Jagodina, Jovac, da j für unser j ganz adoptiert ist. Brza Palanca l. -ka. Kalkandele l. -len; Firouz-Neyverisovit (Firusbey Werisowitz)! l. Ferisović. Bei der immer noch nicht einheitlichen rumänischen Rechtschreibung schwirren auch hier gerne Fehler umher; besonders sind allzu häufig ă und â, ĭ und î u. a. verwechselt: Cămpina, Cămpulung l. â, Tărgul-Jiu neben richtig Târgovişte a, Rîmnicul-Vâleea, l. Rîmnicu-Vâlcea, Turnu- Magureli l. Măgurele; Bĕrlad l. Bêrlad, Hărsova l. Hârşova (Hîrşova), Cara-Omen l. Omer, in der so häufigen Endung esci = eşti schwankt hier die Schreibung gänzlich, besonders hässlich ist die Vermengung in Bucureşci, Piteşci neben Ploeşti, Petrescĭ: am besten wäre Durchführung von -eşti. Für die russischen Gebiete sind genaue russische Eisenbahnkarten benutzt und die russische Schrift vielfach den Ortsnamen beigefügt. (Doppel-л in Bjelzy unstatthaft; ebenso судак ohne ъ.) Viel spärlicher, aber noch unsicherer ist die Umschreibung der türkischen Ortsnamen, wo auch englische und französische Transcription oft durchblickt, vgl. Kurshid-Pasha für Khurşīd Paşa bei Sart (Sardes) zwischen Smyrna-Magnesia und Alašeh(i)r (Philadelphia). Thoban Jsa östlich von Ma(gh)nisa (Magnesia) l. Tschoban Jsa چوبان عیسی (der Hirte Jesus); Celembe ö. v. Pergamon l. Gelembe. Menderez der alte Skamander l. -s; ebenso Gediz-Hermos l. -s; Giördiz l. -s. Kutaia besser Kutahia. Die französische Umschreibung entlang der Anatolischen Bahn sollte verschwinden (samt der dortigen Verkehrssprache): „Tuzla (Tonzla)“: natürlich Touzla frz.! ebenso Tchukurhissâr (Tchoucour-H.)! Beylik-Keupra l. Köprü; das häufige frg. Keui muss ganz verschwinden vor Köi (Kjöi) Dorf Köprüköi „Brückendorf“ am Kizil Irmak (Halys) richtig neben dem gleichen Namen östlich von Erzerum *Kepri-kei* (falsch nach russischer mangelhafter Umschrift.) Ghozat l. Chozat, Khozat-Bin-göl-kala l. --dagh (1000 Seenberg); Meljasgert hat falsches (russisches) j. Agrai l. Aghri Dagh, Tschlydsha (so zweimal) am obersten östlichen Euphrat l. Taschlydscha ist dasselbe wie Tašlidža = slav. Plevlje im alten Sandschak Novibazar. Kiankjari l. Kjänkri (auch gequetscht; Tschängri), das alte Gangra. Tschorba B.: das B. ist unsinnig; Akdsche-scheher l. Aktsche-scheh(i)r; Filios am schwarzen Meer l. Filjâs; zwischen diesem und Eregli (Heraclea Pontica) hätte das öfters beschossene Zonguldak زونغولداق geboten werden sollen. In der geogr. Nomenklatur äusserste Genauigkeit!

Breithaupt, M.: De Parmenisco Grammatico. Adjecta sunt tria lineamenta. (*Στοιχεια*. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, herausg. von F. Boll. Heft IV). 60 S. Leipzig, B. G. Teubner 1915. M. 2.80; geb. M. 4 —. Bespr. von Ernst F. Weidner, Perleberg.

Von den Schülern des berühmten alexandrinischen Grammatikers Aristarch ist Parmeniscus einer der bedeutendsten gewesen. Die wenig zahlreichen Fragmente seiner Werke zu sammeln und zu kommentieren hat Breithaupt in dem vorliegenden Hefte unternommen. Die meisten davon gehören der Streitschrift *Πρὸς Κράτητα* an und beschäftigen sich hauptsächlich mit der Verteidigung der von Aristarch auf dem Gebiete der Textkritik und Kommentierung der Homerischen Gedichte aufgestellten Prinzi-

Digitized by Google

pien gegen Angriffe wissenschaftlicher Gegner und mit der selbständigen Förderung derselben. Sechs Fragmente sind von einem Kommentar zu Euripides erhalten. Drei Fragmente sind Zitate aus einem astronomischen Werke, das vielleicht den Titel *Περὶ πόλου* geführt hat. Ein letztes Fragment endlich, dessen Zuteilung an Parmeniscus nicht ganz sicher ist, scheint einem grammatischen Werke *περὶ ἀναλογίας* angehört zu haben. Den Orientalisten interessieren höchstens die ins Gebiet der Mythologie und der Astronomie schlagenden Fragmente aus dem Kommentar zu Euripides und dem astronomischen Werke, von denen die letzteren vielfach Beziehungen zur altorientalischen Himmelskunde und Astrallehre aufweisen.

Sprechsaal.

Zu Pöbels Erwiderung OLZ 1916 Sp. 250 ff.

Obwohl ich den Beweisversuch Pöbels, dass er die in meinen „Tempora im Semitischen" niedergelegten Gedanken im ganzen richtig wiedergegeben habe, keineswegs als befriedigend anerkennen kann, so muss ich doch das Urteil darüber den Lesern meiner Schrift überlassen und mich auf folgende von ihm aufgeführten Einzelheiten beschränken:

1. Was die Quantität des *o* in *jiqtol* angeht, so halte ich eine „Unterhaltung" darüber für überflüssig; denn dieser Vokal ist (ausser in Pausa) ganz sicher kurz, wie schon Sievers zur Genüge festgestellt hat. Ausführlicheres darüber wird die im Erscheinen begriffene „hist. Grammatik der hebr. Sprache" von Leander und Bauer bringen.

2. Die Mühe, die sich Pöbel gegeben, die Vokalisation auch in den von mir „vernachlässigten" erweiterten Stämmen zu verfolgen, war ganz vergeblich; denn diese Stämme sind derartig uniformiert, daß aus ihnen für die Priorität der einen oder der anderen Zeitform überhaupt nichts zu lernen ist.

3. Die Behauptung, dass *wajjiqtol* „ohne Zweifel" auf ein *waljiqtol* zurückgehe, schwebt (genau wie die, dass der hebr. Art. *hal* sei) vollkommen in der Luft, da ein verstärkendes *la* im Hebräischen nirgends nachzuweisen ist. Aber selbst angenommen, die Behauptung wäre richtig, so würde daraus noch keineswegs die conversio temporis verständlich werden. Vielmehr weist der Umstand, dass in *weqatal*, wo keine Spur eines solchen *la* sich findet, die gleiche conversio vorliegt, darauf hin, dass beide aus dem gleichen Prinzip, meiner Ansicht nach als sprachliche Archaismen, zu erklären sind.

4. Zu Sp. 251, Anm. 1. Ueber diese Frage habe ich doch ausführlich gehandelt in ZDMG 68, S. 365 ff., was Pöbel eigentlich wissen müsste, wenn er über diese Dinge schreiben will.

5. Zu Sp. 252, Anm. 1. Ob Pöbel meinen Beweis dafür, dass *qatal* = *ikašad*, gelten lässt oder nicht, ist hier nebensächlich. Was ich als ungehörig bezeichnet habe, ist, dass er diese (zuerst von Barth vorgetragene dann auch von Brockelmann, Grundriss I, 569 angenommene) Gleichsetzung einfach als kurzsichtigen Irrtum hinstellt und mir die alte in den gebräuchlichen Kompendien (das meinte ich mit „Kompendienweisheit") vorgetragene Ansicht, die ich gerade bekämpfe, als des Rätsels wahre Lösung entgegenhält.

6. Bemerkt sei schliesslich noch, dass ich Pöbel keineswegs die wissenschaftliche Befähigung überhaupt abgesprochen habe, dass ich aber bei ihm diejenige Vertrautheit mit den Prinzipien der Sprachgeschichte vermisse, ohne die man vielleicht einen Text übersetzen, aber nicht sprachvergleichende Fragen würdigen kann.

H. Bauer, z. Z. beim Heere.

Personalien.

Dr. Carl Hermann Ethé, Professor der orientalischen Sprachen und Dozent für deutsche Literatur am University College Aberystwyth (Wales) ist im Alter von 73 Jahren gestorben.

Prof. Dr. R. E. Brünnow starb am 14. April in Bar Harbor, Maine, U. S. A.

Dr. A. Hauber von der Univ.-Bibl. Tübingen, zuletzt als Landsturmmann an der Dolmetscherschule und kommandiert zum Stellv. Gen. Stab der Armee, starb am 9. Mai in Berlin.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
10. *F. Strenger, Strabos Erdkunde von Libyen (Capelle).
11. *Ferdinand Strenger, Strabos Erdkunde von Libyen (Schluss) (W. Capelle). — *Th. Soiron, Die Logia Jesu (P. Fiebig). — *Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (O. Gruppe). — *A. Adamantion, *Ἡ Βυζαντινὴ Θεσσαλονίκη* (Nikos A. Bees).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
11. Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Der jüdische Heiligkeitsbegriff (Bespr. v. Anton Friedrichsen, Hagios-Qadosch).
12. H. Diels, Zur Geschichte der Windrose (Bespr. v. Albert Rehm, Griechische Windrosen). — *P. A. A. Boeser, Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländ. Mus. d. Altert. in Leiden. Bd. VI. Die Denkmäler des neuen Reiches III. Stelen. Bd. VII. Die Denkmäler der saïtischen, griechisch-römischen und koptischen Zeit. Bd. VIII. Mumiensärge des neuen Reiches (Adolf Erman). — William Gordon Holmes, The age of Iustinian and Theodora (K. J. Neumann).
13. *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (Bruno Meissner).

Deutsche Rundschau. 1917:
Januar. P. Banse, Türkische Fragen. 4. (Die Nationalitäten).
Februar. B. L. Frhr. v. Mackay, Das asiatische Weltbild der Gegenwart und Zukunft.

Hermes. 1916:
51, 4. A. Rosenberg, Amyntas, der Vater Philipps II. — W. Kolbe, Die griechische Politik der ersten Ptolemäer. — O. Kern, Orphiker auf Kreta.

Historische Vierteljahrschrift. 1917:
XVIII, 1. G. B. Volz, Friedrich der Grosse und die orientalische Frage.

Historische Zeitschrift. 1917:
3. F. 21, 1. H. S. Hellmann, Frankreich und Aegypten von Leibniz bis Napoleon. — *N. Jorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle (J. Loserth).

Internat. Archiv f. Ethnographie. 1916:
XXIV 1/2. *A. Ungnad, Babylonian Letters of the Hammurapi Period (u.) St. Langdon, Sumerian Epic of Paradise, The Flood an the Fall of Man (F. M. Th. Böhl). — *F. Stuhlmann, Die Mazigh-Völker. Ethnographische Notizen aus Südtunesien (u.) W. Jochelsen, The Koryak [Nordostsibirien]. Religion and Myths. Material Culture and Sozial Organisation (A. W. Nieuwenhuis).

Internationale Monatsschrift 1917:
Januar. H. Gunkel, Die Politik der Propheten.

Jahrbuch des K. Deutsch. Arch. Inst. 1916
XXXI. Bd. 1 u. 2. H. F. Caspari, Das Nilschiff Ptolemaios IV. — Eckhard Unger, Grabungen an der Seraispitze von Konstantinopel.

Digitized by Google

Kunstchronik. 1917:
N. F. XXVIII J. Nr. 18. P. Johansen, Bemerkungen zur Frontalität, deren Ursprung und Ende (wichtig für die alte Kunstgeschichte!)
30. *Josef Strzygowski, Altai-Iran und Völkerwanderung (Albrecht Haupt).

Literarisches Zentralblatt 1917:
10. *Eduard Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (S. Krauss). — *Urkunden des ägyptischen Altertums, hrsg. von Georg Steindorff. II. Abt. 3. H. Kurt Sethe, V. Abt. 1. H. Hermann Grapow, IV. Abt. 1. Bd. Kurt Sethe (Günther Roeder). — *Herm. L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte (Fiebig).
11. *Richard Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (G. Kr.). — *Otto Schroeder, Die Tontafeln von El-Amarna (E. Ebeling).
12. *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (E. Herr). — *A. Heisenberg und L. Wenger, Byzantinische Papyri (E. Gerland).

Mitteil. der Anthropol. Gesellsch. Wien 1916: XXXXVI. Bd. VI. H. G. Hüsing, Völkerschichten in Iran.

Mitt. d. K. K. Geogr. Gesch. Wien. 1915: Band 60. Nr. 1. *Paul R. Krause, Die Türkei (b).
Nr. 2. *Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt; *Heinrich Wendt, Schlesien und der Orient. Ein geschichtlicher Rückblick (Dr. Fichna). — *A. Philippson, Das türkische Reich (l.).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1916: 60. J. Heft 11/12. V. Aptowitzer, Die talmudische Literatur der letzten Jahre (Schluss). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras etc. (Fortsetzung). — *Ismar Ellbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (S. Funk). — *Chajim Joschua Kasowsky; אוצר לשון המשנה, Concordantiae, Gesamtwörterbuch der Mischna Bd. I. H. I (M. Braun).

Museum. 1917:
Januari. *M. Horten, Mystische Texte aus dem Islam (C. Snouck Hurgronje). — *H. Suter, Die astronomischen Tafeln des Muḥammed ibn Mūsā Al-Khwārizmī (A. Pannekock).

Theologisches Literaturblatt. 1917:
7. *W. A. Baehrens, Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament (Hermann Jordan).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
5. W. Staerk, Ein mittelalterliches Zeugnis für den akzentuierenden Rhythmus der alttestamentlichen Poesie. — *Augustin Goethals, Le Pseudo-Josèphe (Hans Windisch).
6/7. *Johs. Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums (C. Steuernagel). — *L. Grünhut, Estori haf-Farchi, Die Geographie Palästinas (Guthe).

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1915: XXIX. Bd. H. 3—4. Bernhard Geiger, Zum Postwesen der Perser. — Harry Torczyner. Psalm LXXI. — A. Grohmann, Alter und Blütezeit der äthiopischen Marienpoesie. — J. Obermann, Das Problem der Kausalität bei den Arabern. — N. Rhodokanakis, Die Inschriften Os. 10 und 16. — Theodor Seif, Beiträge zur Geschichte Scheich Schamyls. — Hans Reichelt, Die Heimat des Awesta. — Friedrich Hrozný, Zum ältesten sumerischen Ackerbau. — Hans von Mžik, Die Gideon-Saul-Legende und die Ueberlieferung der Schlacht bei Badr. — Julius Augapfel, das كتاب im Qurân. — N. Reich, Zur neueren Literatur über die heiligen Tiere des alten Aegyptens. — J. Schleifer, Studien in Kalila wa-Dimna. — Rudolf Růžička, Einige Fälle des Typus 'af'al, 'afa"al, 'ufâ'il. — A. Fischer, arab. *huwa lizqī* und Genesis 2, 21 f. — Victor Christian, Ueber einige Verba des Sprechens. — A Musil, Verkehrswege über Samâra zwischen al-'Erâḳ und Syrien. — Robert Lach, Orientalistik und vergleichende Musikwissenschaft. — *J. Hertel, Pâncatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung (J. Kirste). — *Georg Rosen, Elementa persica (M. Bittner). — *Bernhard Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofs in Wien (Moses Schorr). — Fr. v. Kraelitz, Zur Gemination im Azerbaidžanisch-Türkischen; das Bildungssuffix سی — si, sü, su, sy, bezw. isi usw. im Türkischen.

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1917:
11. H. Lamer, Antiken in Konstantinopel I.
12. *E. Belzner, Land und Heimat des Odysseus (W. Dörpfeld, der diese Gelegenheit benutzt, ausführlich auf seine These Ithaka = Leukas hinzuweisen. D. R.). — Hans Lamer, Antiken in Konstantinopel. (Forts. u. Schluss).

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1916: 70. B. ¾ H. S. Krauss, Talmudische Nachrichten über Arabien. — F. H. Weissbach, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. (Schluss). — Friedrich Schulthess, Zu Ibn Sa'd's Biographien. — Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Adonis. — Julius Németh, Zu den „Osttürkischen Dialektstudien". — Samuel Poznański, Hebräisch-arabische Sprachvergleichungen bei Jehūda ibn Bal'ām. — Richard Hartmann, Politische Geographie des Mamlukenreichs (Schluss). — C. F. Lehmann-Haupt, Bemerkungen zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — Immanuel Löw, Bemerkungen zu Budge's „the Syriak book of medicines." — Erich Ebeling, Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern. — Martin Sprengling, Zur Priorität des „Apocopatus". — *Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch 16. Aufl. (H. Torczyner). — *Else Reitemeyer, Die Städtegründungen der Araber im Islām nach den arabischen Historikern und Geographen; *Ḳusṭanṭīn al-Bāšā al-Muḥallisī, Kitāb ma'ālim al-kitāba wamaġānim al-'iṣāba (C. F. Seybold). — I. Löw, Zu SS. 113—115 dieses Bandes. — Mitteilung A. I. Wensinck's über das von ihm geplante alphabetische Wörterverzeichnis zu den arabischen Traditionssammlungen (Mitarbeiter bis jetzt: Snouck Hurgronje und W. Juynboll).

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

Le Monde Oriental 1917. Vol. XI. Fasc. 1.
39. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1915—1916. Vorangeht: Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus. Der älteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache II. Teil.
Der neue Orient. Halbmonatsschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten. Bd. 1. H. 1—5. Berlin.
*Paul Koschaker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Ḥammurapis, Königs von Babylon. Leipzig, Veit & Comp. 1917. M. 9 —.
Ernst Sellin, Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina. Leipzig, A. Deichert 1917. M. 3 —.
Ernst von Hesse-Wartegg, Die Balkan-Staaten und ihre Völker. Regensburg, F. Pustet 1917. M. 4.80.
W. Padel, Türkisch (Teubners kleine Sprachbücher.) VIII, Leipzig, B. G. Teubner 1917. M. 3.60.
Johannes Fischer, Isaias 40—55 (Alttest. Abhdlgn. hrsg. v. J. Nikel VI. Bd., 4/5. H.). Münster i. W., Aschendorff, 1916. M. 6,40.
*Ernst Diez, Die Kunst der Islamischen Völker. Lieferung 5—7. Akad. Verlagsges. Athenaion, Berlin-Neu-Babelsberg. Subskriptionspreis der Liefg. M. 1,50, Einzelpr. M. 2 —.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 8 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **August 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 225—232

Meissner, Br.: Synchronismen 225

Schroeder, Otto: Das Ideogramm der Stadt Arinna 228

Schwenzner, W.: Geštin-x-aš 230

Besprechungen . . . Sp. 232—249

Diez. E.: Die Kunst der islamischen Völker (M. Hartmann) . . 244

Eberharter, A.: Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer (M. Löhr) 238

Gennep, A. van, et G. Jéquier: Le Tissage aux cartons (W. Wreszinski) 240

Mager, H.: Die Peschittho zum Buche Josua (W. Caspari) . . . 239

Rothstein, J. W.: Die Nachtgesichte des Sacharja (W. Erbt) . . 232

Sprechsaal . . . . . 249—251

Diergart, P.: Zum Namen *Βερζελαῖος* bei Flavius Josephus . . . 250

Rothstein, J. W.: Zu Jirkus Aufsatz über Nimrod Sp. 169 ff. . . 249

Aus gelehrten Gesellschaften . 251

Mitteilungen 251

Personalien 251

Zeitschriftenschau . . . 251—255

Zur Besprechung eingelaufen 255—256

Briefkasten 256

Synchronismen.

Von Bruno Meissner.

In seiner neusten Arbeit hat Weidner sehr wertvolle „Studien zur assyrisch-babylonischen Chronologie und Geschichte auf Grund neuer Funde" veröffentlicht. Vor allem hat er sich bemüht, für die Zeit der 1. — 8. babylonischen Dynastie und der ältesten assyrischen Herrscher eine neue Chronologie aufzustellen. Dass seine Ergebnisse aber mit der von Ed. Meyer und Breasted aufgestellten ägyptischen Chronologie nicht genau übereinstimmen, hat W. S. 68 schon selbst angemerkt.

Unter diesen Umständen ist es nötig, möglichst viel neues Material heranzuschaffen; besonders Synchronismen werfen oft neue Schlaglichter auf Verhältnisse und Personen. Neben ägyptischen, babylonischen und assyrischen Quellen sind uns in letzter Zeit auch ḫattische Urkunden (Keilschrifttexte aus Boghazköi I, 1, 2) zugänglich gemacht, die uns neue Sychronismen liefern.

Es ist m. E. so gut wie sicher, dass zur Zeit, als der berühmte Vertrag zwischen Ramses II. und Ḫattušil abgeschlossen wurde, in Babylonien Kadašman-Enlil II. auf dem Throne sass. König Ḫattušil schreibt nämlich in einem Briefe an den Sohn des Babylonierkönigs Kadašman-Turgu d. i. gewiss Kadašman-Enlil II. (Keilschr. aus Boghazk. I Nr. 10, 55 ff.): „[Was] den Boten des Königs von Aegypten [anbelangt], wegen dessen mein Bruder schrieb, [wegen des Boten des Königs] von Aegypten schreibe ich jetzt meinem Bruder: [Der König von Aegypten] und ich haben Freundschaft geschlossen, und wir sind Brüder geworden. [Wir haben ver]abredet: Wir sind Brüder. Mit unserm beiderseitigen Feinde [wollen wir feindlich, und mi]t unserm beiderseitigen Freunde wollen wir freundlich sein."

Der hier erwähnte „Friedens- und Bruderschaftsvertrag" ist gewiss die bekannte, uns ägyptisch (s. W. Max Müller, Der Bündnisvertrag Ramses II.) und akkadisch (Keilschriftt. aus Boghazköi I Nr. 7) erhaltene Urkunde, die die Feindseligkeiten zwischen Aegypten und Ḫatti im 21. Jahre des Pharao Ramses beendete. Da Ramses II. Regierung nach Meyers Chronologie c. in die Jahre 1300—1234 und sein 21. Jahr demnach in das Jahr 1279 fällt (nach Breasted regiert er von 1292—1225), der junge Kadašman-Enlil II. aber nach Weidner von 1282—1276 regiert, stimmt die Chronologie beider Ereignisse ganz gut überein, zumal der Brief Ḫattušils vermutlich nicht in den Anfang der Regierung Kadašman-Enlils II. zu setzen ist[1].

[1] Es erhebt sich die Frage, wie der Brief Ḫattušils in das ḫattische Archiv gekommen ist. Entweder ist es ein Duplikat des wirklich abgeschickten Briefes, oder die Absendung ist unterblieben, eventuell weil der junge babylonische König inzwischen den Thron verloren hatte.

Digitized by Google

Ḫattušils Thronbesteigung wird während der Regierung des Kadašman-Turgu (nach Weidner von 1299—1282) stattgefunden haben. Ihn bat er um Unterstützung in dem Kriege gegen Aegypten und fordert Kadašman-Enlil II. auf, sich bei seinen Soldaten nach der Wahrheit seiner Worte zu erkundigen (Keilschr. aus Boghazk. I Nr. 10, 59 ff.): „Seitdem der König von Aegypten [und ich] erzürnt waren, habe ich an deinen Vater Kadašman-Turgu geschrieben: [Der König von Aegypten] ist mit mir verfeindet. Darauf antwortete dein Vater sofort: [Meine Soldaten werden ge]gen das Land Aegypten marschieren, und ich werde mit Dir marschieren. [Ich werde] marschieren, und die Heere und Wagen sind, so viel ich besitze(?), marschbereit. [Nun]mehr, mein Bruder, frage deine Soldaten, sie sollen es dir sagen."

Auch hieraus sieht man, dass der Friede zwischen Aegypten und Ḫatti jedenfalls nicht sofort nach Ḫattušils Regierungsantritt stattgefunden hat.

Ḫattušil sucht in demselben Briefe seinen jungen Freund gegen einen ungenannten Feind aufzuhetzen, „dem er drei, ja viermal überlegen sei" (Keilschr. aus Boghazk. I Nr. 10 Rs. 55). Winckler (MDOG 35, 26) hat gewiss mit Recht diese Notiz auf Assyrien bezogen; denn das Verhältnis von Babylonien und Assyrien war damals offenkundig schlecht. Falls aber Kadašman-Enlil II. (möglicher Weise fand der Krieg erst unter einem seiner Nachfolger statt) auf diesen Rat hineinfiel, so holte er sich jedenfalls eine Schlappe. In Assyrien sass damals der tatkräftige Salmanassar I. auf dem Throne, der besiegte den babylonischen Statthalter(?) Kadašman-buriaš bei Dur-Kurigalzi, aber auch den König Šattuara von Ḫanigalbaṭ, der sein Heer durch ḫattische und aḫlamische Bundestruppen verstärkt hatte. schlug er beim Euphrat vernichtend. Der Ḫattikönig, der damals auf dem Throne sass, war jedenfalls noch Ḫattušil, der, wie wir wissen, mindestens bis zum 34. Jahre Ramses II. (d. i. c. 1266) lebte.

Wenn man von dem ziemlich sicheren Datum des Vertrages Ramses II. mit Ḫattušil ausgeht, wird man, wie es auch die ägyptischen Inschriften bezeugen, Muwatalli (von den Aegyptologen Metella gelesen) als Gegner des Ramses in der Schlacht bei Ḳadeš (Jahr 5 des Ramses), Muršil, Muwatallis und Ḫattušils Vater, aber als Gegner Setis I (nach Meyer bis 1300; nach Breasted 1319—1292 v. Chr.) anzusehen haben. Seti nennt seinen Gegner zwar nicht, aber in der ägyptischen Fassung des Vertrages Ramses II. mit Ḫattušil (s. Müller a. a. O. 12 f.) findet sich die fehlerhafte Angabe, es wäre vonseiten Aegyptens mit Metella(!), dem Vater(!) Ḫattušils ein Vertrag abgeschlossen worden. Da nun, so viel wir wissen, Metella-Muwattalli mit Aegypten immer im Kriege gelebt hat, wird hier gewiss mit Müller a. a. O. 13 eine Verschreibung von Muršil in Metella, nicht mit Breasted, Records III § 374 eine Verwechslung von Vater und Bruder anzunehmen sein. Dann hätten wir die Bestätigung der Annahme, dass ein Friedensvertrag die Kriege Muršils und Setis I. abgeschlossen habe.

Muršils Vorgänger war der nur aus einer Notiz Winclers in MDOG 35, 18 bekannte Arandas. Beider Vater war der grosse Šubbiluliuma. Dieser muss sehr lange regiert haben, so dass man schon daran gedacht hat, die Identität von Šubbiluliuma und Saplel in Frage zu ziehen; vgl. Müller a. a. O. 34 f. Aber das wird nach den neuen Boghazköiurkunden kaum angehen. Wir müssen also annehmen, dass Šubbiluliuma schon zur Zeit Amenophis III. (nach Meyer c. 1415—1380; nach Breasted 1410—1375) auf den Thron kam, mit Amenophis IV (nach Meyer 1380—1364; nach Breasted 1375—1350) in Korrespondenz stand, dessen Freund und Schützling Tušratta von Mitanni schlug, diesen lange überlebte und Tušrattas Sohn Mattiwaza schliesslich als seine Kreatur und Schwiegersohn auf den abhängigen Mitannithron setzte.

Wenn es nun schon schwierig ist, Šubbiluliuma eine Regierungsdauer von etwa 1380—1330 zu geben, wird die Sache wohl nahezu unmöglich, wenn man sie noch 30 Jahre nach oben verlängert. Das müsste man aber annähernd tun, wenn Weidners Regierungsansätze von Burnaburiaš II.[1] auf c. 1415—1400 und Ašuruballiṭ auf 1405—1385 richtig wären; vgl. auch die Synchronismen bei Schnabel, Studien zur bab.-assyr. Chron. 94 f. Dann müsste Šubbiluliuma um 1410 auf den Thron gekommen sein und bis etwa 1330 regiert haben, und sein Enkel müsste noch 1266 resp. 1259 am Leben gewesen sein. Aus diesen Gründen wird man auch von ḫattischer Seite aus Bedenken gegen Weidners Chronologie äussern dürfen.

Das Ideogramm der Stadt Arinna.

Von Otto Schroeder.

Neben der Stadt Ḫatti selbst wird in den Keilschrifttexten aus Boghazköi sehr oft die Stadt Arinna erwähnt. Diese Stadt war ein religiöses Zentrum, ihre Sonnengottheit stand besonders angesehen da im hettitischen Pantheon. Während der Šamaš der Stadt Ḫatti, der ^{d}*Šamaš šamê*, ein Gott war, war die Sonnen-

[1] Für die Frage der Reihenfolge der Kassitenkönige dieser Zeit s. Weidner a. a. O. 66 und die dort aufgeführte Literatur.

Digitized by Google

gottheit von Arinna eine Göttin. (Vgl. Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrtausend, MVAG 1913, 4 S. 69).

Für gewöhnlich schreiben die Hettiter Städtenamen rein syllabisch, also *Ḫa-at-ti* (z. B. Bo. II Nr. 14, III 20 ^{d}*KAL* ^{al}*Ḫa-at-ti*), *A-ri-in-na*; daneben finden sich aber — bis jetzt nur vereinzelt belegbar — ideographische Schreibungen für die gleichen Namen. Ueber das Ideogramm für die Stadt Ḫatti, das aus dem hettitisch *ḫat* zu lesenden Idg. *Kù. Babbar* „Silber" + phonetischem Komplement *-ti* gebildet wird, habe ich OLZ 1915, Sp. 5 f. 79 f. gesprochen; vgl. auch Möller, ebda. Sp. 78 f. Weidner, Studien zur hethit. Sprachwissenschaft I S. 69. 113. Auch für die Stadt Arinna kennen wir jetzt das Idg. Wir gehen zu seiner Feststellung aus von dem hettitischen Ritual für die Göttin Šamaš von Arinna, das Bo. II Nr. 15 veröffentlicht ist; dort lesen wir Col. II 1—6:

1 Níg. Giš. Ra a-na ^{d}Šamaš ^{al}A-ri-in-na
šá ^{f}Tu-u-tu-ḫe-pa[1] *maš-ši-ja*
1 Níg. Giš. Ra a-na ^{d}Šamaš ^{al}A-ri-in-na
šá ^{f}Ḫi-i-in-ti-i maš-ši-ja
1 Níg. Giš. Ra a-na ^{d}Šamaš ^{al}A-ri-in-na
šá ^{f}Ta-wa-an-na-an-na maš-ši-ja

Nach dem Trennungsstrich kommen eine Reihe weiterer, ganz analog gebildeter Absätze; die Zeile 1, 3, 5 kehrt Zeichen für Zeichen wieder in Zeile 13, 15, 16 f., 19. Doch in Zeile 11 lesen wir statt ihrer:

. . . . *1 Níg. Giš. Ra a-na ^{d}Šamaš ^{al}* *-na*

Dass die Zeile vollinhaltlich mit den syllabisch geschriebenen übereinstimmt, bedarf keines Beweises; man achte nur auf das phon. Komplement *-na*! Genau die gleiche Schreibung ^{al} *-na* findet sich Bo. II Nr. 2, II 23, 29, 31, 33 usw; dagegen schreibt Bo. II Nr. 15 (von dem einen Fall abgesehen) sonst stets ^{al}*A-ri-in-na*, vgl. III. 7. 13. 16 f. V. 10. 14.

Damit ergäbe sich für unser Zeichen ein hettitischer Wert *arin*; die Frage ist nun, welches assyrische Zeichen dem hett. entspricht. Zunächst dachte ich an *uš*, das sehr ähnlich aussieht, doch scheint mir, als ob in den meisten Fällen in unserem Zeichen der Winkelhaken mehr in der Mitte (d. h. nicht so weit nach rechts und nach oben) steht als beim *uš*. Man vgl. für *uš* Bo. II Nr. 12, V 12. 18, Vs. 31. 21, 13 ff. Hier könnte nur Einsichtnahme der Originale Sicherheit geben; leider sind in der Textpublikation die Museumsnummern fortgelassen und nicht einmal festzustellen, welches Museum z. Zt. die fragl. Texte aufbewahrt. Indessen glaube ich zu Figulla's schönen Kopien das Vertrauen haben zu dürfen, um auch ohne Kollation eine Entscheidung fällen zu können. Wie meine Zeichenliste zu den Amarnatafeln in VAS XII zeigt, wird in der Ḫattischrift *Ku* (Nr. 202) und *gigir* „Wagen" (Nr. 194) ohne senkrechten Anfangskeil geschrieben; vgl. auch das ^{giš}*KU* in Bo. II Nr. 30, 9 und, was uns weiter führt, die Schreibung von *Sú. Nigin* in Bo. II. Nr. 17, Vs. 1. Hier erscheint *nigin* als , hat also die Form eines *iš*; würde ein Winkelhaken hineintreten, also das Zeichen *pú* gebildet, so müsste die Ḫattiform unserem Zeichen *arin* entsprechen. Die Richtigkeit meiner Darlegungen vorausgesetzt, ergäbe sich ein — in den Vokabularen nicht belegtes — neues hettitisches Wort *arin* = akkad. *bûru* (oder Synonym) „Brunnen", und ^{al}*Arin-na* wäre dem Idg. nach eine „Brunnenstadt" gewesen (vgl. als ähnliche Namen im Altertum die hebr. mit — בְּאֵר gebildeten Städtenamen). Ob dazu der topographische Befund der Ortslage von Arinna passt, bleibt natürlich abzuwarten. —

[1] Geschrieben: *Du-ú-du-ḫe-pa*; obige Umschrift der Hettitica im Anschluss an Weidner.

Geštin-χ-aš.

Von Walther Schwenzner.

Die in Opferlisten der ältesten Zeit (Allotte de la Fuye, Docum. présarg. Nr. 47; 53 fg.; de Genouillac, Tabl. sumér. arch. 1 fg.) bei Aufzählung der verschiedenen Spenden häufig vorkommende Zeichengruppe *geštin-x-aš* hat Hrozny, Das Getreide im alten Babylonien S. 176—177 als Bezeichnung eines Weines erklärt, dem eine Art Kräuterkäse beigemischt war. Er hält das mittlere, unklare Zeichen (*x*) für ein Milchprodukt, möglicherweise „Käse", will aber in dem folgenden *aš* (= *ziz*) nicht das gebräuchliche Wort für Emmer sehen, sondern irgend einen nicht näher bestimmbaren Pflanzenstoff, der zur Erhöhung des Wohlgeschmackes hinzugefügt wurde. Bei unserer recht geringen Kenntnis der alten Küchenverhältnisse dürfte ein Hinweis auf einen ähnlichen Mischtrank (*κνκεών*) nicht unerwünscht sein, der in den uralten, nicht nur hellenisches Volksgut[1] ber-

[1] Hierher gehört m. E. auch die höchst merkwürdige Stelle Odys. XVIII, 326 fg.

ξεῖνε τάλαν, σίγέ τις φρένας ἐκπεπαταγμένος ἐσσί,
οὐδ' ἐθέλεις εἴσδειν χαλκήιον ἐς δόμον ἐλθὼν
ἠέ που ἐς λέσχην,

deren peinlich geringschätziger Ton in auffallendem Gegensatz zu der sonstigen Wertschätzung der Schmiede, der Gefährten namhafter Helden steht (Odys. III, 432 u. a.), und deren Schwierigkeit schon von alten Erklärern empfunden wurde. Eusthathios z. B. hält es, wohl wegen der Parallele mit *λέσχη*, für notwendig *δόμος χαλκήιος* durch *τὸ τῶν χαλκέων ἐργαστήριον* zu interpretieren, wodurch der harmlosere Sinn hineingetragen wird, dass

Digitized by Google

genden homerischen Gesängen erwähnt wird. Il. XI, 638 fg. bereitet ihn Hekamede (aus Tenedos) zur Stärkung der ermatteten Helden aus pramnischem Weine, geriebenem Ziegenkäse und Gerstenmehl (*ἄλφιτα*), während Kirke Odys. X, 234 fg. noch Honig beimengte. Entsprechend dem wechselnden Grade seiner Flüssigkeit wird er bald als *πότος* wie in der Il., bald als *σιτος* wie in der Odys. bezeichnet, und Eustathios nennt ihn einen *ζωμόν τινα ῥοφητόν*. Das homerische Rezept scheint in späterer Zeit nicht weitere Verwendung gefunden zu haben, jedenfalls erklärt Hesych *κυκεῶ* mit *ἐξ οἴνου καὶ μέλιτος καὶ ὕδατος καὶ ἀλφίτων ἀναμεμιγμένον πόμα* (unterscheidet ihn zudem von dem *κυκειῶ· πόμα ἐκ πολλῶν βοτανῶν συγκείμενον φαρμακίας, ποτὸν δηλητήριον*) und nach einigen weiteren Angaben wurden dieser Mengspeise bald Milch, bald Salz und Zwiebeln, bald Kräuter ja sogar Blumen zugesetzt, sie entsprach also jenem Tranke, der aus *ἄλφιτα*, Wasser und dem Kraute *γληχών* (Poley) gemischt im Hym. Hom. Cer. 208 fg. der trauernden Demeter gereicht wurde. Ausser als Speise des (armen) Volkes (bes. Theophr. charact. IV. V.; Aristoph. pac. 712) wurde der *κυκεών* in besonderer Zusammensetzung auch in der Medizin vornehmlich da als Abführmittel sehr geschätzt (Hippocr.). Dem *geštin-x-aš* entsprechen auch die Gudea Cyl. 3. (Thureau-Dangin, Königsinschr. S. 124/125) aufgezählten Stoffe, es heisst da:

3, 18 *làl iá-nun geštin ga-še-a*
Honig, Butter, Wein, Korn gemischt mit Milch, u. weiter:
3, 22 *gar izi nu-tag-ga*
Speisen unberührt vom Feuer
3, 23 *gar-kú dingir-ri-ne kam* . . .
als Speisen zur Speisung der Götter.

Fremdlinge (es handelt sich da nur um einen *ξένος*, nicht um armseliges Volk überhaupt, wie meistens bei der Erklärung angenommen) nicht im Hause, wohl aber in der warmen Werkstatt des Schmiedes ein Nachtlager finden konnten. Ueberzeugend erscheinen solche Gründe, die eine edle Menschenfreundlichkeit zur Voraussetzung haben, nicht; denn es ist doch mehr als fraglich, ob ein Schmiedemeister, selbst in homerischer Zeit einem Fremden und gar noch einem hergelaufenen Bettler den Zutritt zu seinem Arbeitsraume gestattete, und ihn unter seinen wertvollen Werkzeugen (Il. XVIII, 470 fg.) und Metallschätzen verweilen liess.

Weit näher liegt hier ein schon in sehr früher Zeit nicht mehr verstandener Hinweis auf die den Schmieden fehlende Stammeszugehörigkeit, die, sei es als eingewanderte Fremdlinge (man denke nur an die Il. XXIII, 743 als *πολυδαίδαλοι* bezeichneten Sidonier und an das kupferreiche — *πολύχαλκος* — Sidon Odys. XV, 425), sei es als Reste einer unterworfenen früheren Bevölkerungsschicht wohl wegen ihrer Kunstfertigkeit geschätzt, jedoch nicht gleichgeachtet wurden, und denen man daher jeden Fremdling als Ihresgleichen zuweisen zu können glaubte. Jedenfalls bietet diese Stelle einen weiteren Beitrag zu der auch von Christian OLZ, 1915, 138 fg. (Schmied und Zimmermann) hervorgehobenen recht auffälligen Tatsache, dass das Schmiedehandwerk in manchen Gegenden als ein sehr wenig geachtetes gilt.

Besprechungen.

Rothstein, J. W.: Die Nachtgesichte des Sacharja. Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. (Beiträge zur Wiss. vom Alten Test., Heft 8.) (IV, 219 S.) 8°. M. 6 —; geb. M. 7 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910. Bespr. von Wilhelm Erbt, Neumünster.

Rothstein bemüht sich in seinen Studien die Nachtgesichte Sacharjas als eine einheitliche Schrift zu erweisen, die von einem bestimmten Standpunkte aus der jüdischen Gemeinde in Jerusalem dienen wollte. Die Verhältnisse liegen so, dass sich in dem Stadtgebiete zwei Parteien gegenüberstehen, eine weltliche und eine priesterliche Partei. Beide wollen die Lage des Perserreiches, das nach dem Tode des Kambyses schwere Erschütterungen durchgemacht hat, die Neuordnung, die der Sieger Darius erst vorzunehmen im Begriffe ist, ausnutzen, um einen möglichst grossen Gewinn für Jerusalem einzustreichen. Im Gegensatze zum Osten und Nordosten war man ruhig geblieben; den Lohn für dieses Wohlverhalten galt es zu sichern.

In Jerusalem kommt in dieser Zeit für jede Partei stets ein doppelter Gesichtspunkt in Betracht. Zunächst muss man auf die einheimischen Verhältnisse, auf die Landschaft, in der die Stadt liegt, Rücksicht nehmen. Dann aber ist das Judentum eine Genossenschaft, deren Schwerpunkt damals in Babylonien lag; von ihrem tätigen Wohlwollen hängt die Stadtgemeinde ab. Obwohl im Gegensatze zu den Stadtgemeinschaften mit ihren Stadtgottheiten erwachsen, vermag sie sich doch nicht von dem Gedanken loszureissen, dass sie zu ihrem Dasein einer Stadt als ihres sichtbaren Mittelpunktes bedürfe.

Die weltliche Partei erstrebte die Verselbständigung des Stadtgebietes unter einem vom Grosskönig in Persien möglichst unabhängigen Herrscher, die Erhebung des Statthalters zum naśi' oder gar zum melek. Sie musste mit den Bewohnern der Landschaft brechen; denn ein Zusammengehen mit ihnen verbot die Rücksicht auf die Judenschaft draussen, die eine Reinhaltung des Gottesdienstes forderte. Der Wortführer dieser Partei ist, wie Rothstein festgestellt hat, Haggai. Er steht hinter dem ablehnenden Bescheid, den Zerubabel den Bewohnern der Landschaft gibt, als sie die Beteiligung am Tempelbau nachsuchen (Esr. 4_{2-5a}). Rothstein hat nachgewiesen, dass die Namhaftmachung des Priesters Josua sowohl hier im Esrabuche als auch bei Haggai dem chronistischen Bearbeiter angehört.

Wertvoll wäre es gewesen, wenn auch die Geschichte Jerusalems seit 537 klargestellt worden

Digitized by Google

wäre. Hier sind wir auf die Feststellungen Winckers über Ezechiel und Daniel in den Altorientalischen Forschungen angewiesen. Bei Rothstein vermisst man die Berücksichtigung dieser Ergebnisse. Ich selbst habe meine Ansicht über die nachexilische Zeit OLZ 09 Sp. 154 ff. kurz entwickelt. Die Zeitrechnung bei Hesekiel führt auf den Herbst 537 als den Beginn der neuen durch das Edikt des Kyros ermöglichten Aera; denn die Niederlage Psammetichs durch Kambyses hat im Sommer 525 stattgefunden, und am 1. XI. 12 seiner Zeitrechnung verkündet sie Hesekiel (32_1). Dieses Datum aber führt auf den Juni 525, wenn der 1. I. 1 der September 537 ist. Im September 523—40_1 ist nach Winckler der 10. I. 15 statt des 10. I. 25 zu lesen — stellt der Prophet einen Entwurf einer Neuordnung der jerusalemischen Verhältnisse auf; das geschah somit in den Tagen, als sich die grosse Umwälzung im Osten in der Abwesenheit des Kambyses vorzubereiten begann. Auf dieselbe Zeit führt uns die symbolische Handlung 4_4 ff. Die Einengung soll 40 Tage dauern und 40 Jahre darstellen. Wir kommen damit von 523 auf 562, auf das Jahr, in dem Jojachin wieder zu Gnaden angenommen wurde. Diese Jahre bedeuten nach 4_{17} eine Zeit, in der die Leute in Jerusalem an Brot und Wasser Not leiden. Dieselbe Anschauung finden wir aber auch bei Haggai $1_{6, 10, 11}$, 2_{16-19}, Sach. 8_9 ff., ein Beweis, dass die Ansetzung Hesekiels für diese Zeit richtig ist.

Dazu kommt noch, dass Hesekiel der Wortführer der priesterlichen Partei ist, wie Rothstein mehrfach feststellt, und zwar, wie ich hinzufüge, ihr Wortführer in Babylonien, wohin er von Jerusalem vor der Katastrophe unter Šešbaṣar übergesiedelt ist, während Sacharja als ihr Wortführer in Jerusalem wirkt. Diese Partei musste noch mit dem persischen „Statthalter" Zerubabel rechnen, den wir nach dem „Fürsten" Šešbaṣar in Jerusalem im Jahre 520 vorfinden. Er ist ein Sprössling der babylonischen Davidsfamilie. Im Gegensatze zu Šešbaṣar, der dem einheimischen Zweige dieser Familie angehört hat, also ein Nachkomme des aus dem Jeremiabuche bekannten Prinzen Ismael gewesen ist, hat er das Statthalteramt erhalten, als Kambyses die Stadt in unmittelbare persische Verwaltung nahm. Er ist der Mann, auf den Hesekiel 21_{32} hinweist, „der den Anspruch habe". Hesekiel und Sacharja rechnen nach dem Deuteronomium noch mit einer doppelten Spitze, mit einer weltlichen und geistlichen, des Staates.

Rothstein versucht den ziemlich verwahrlosten Text der Nachtgesichte wiederherzustellen. Auf die mythologische Behandlung der sieben Visionen hat er verzichtet, und doch ist die Anordnung nach den sieben Wochentagen so deutlich.

Dem Sonntage entspricht die erste Vision von dem Reiter auf rotem Rosse zwischen den Myrthen, hinter dem rote, hellrote und weisse Rosse halten. Rothstein deutet in seiner erbaulichen Weise selbst die Erscheinung auf die hervorbrechende Sonne. Der Satz: „Da ich nur wenig grollte, halfen die Völker zum Unheil", beleuchtet das Schicksal, das Jerusalem unter Šešbaṣar getroffen hat. Jahwe grollte nur wenig, aber sie haben seinen Groll missverstanden und ihn ausgenutzt. Sacharja ist aber nicht mit der Behandlung Jerusalems zufrieden, die es im Jahre 525, gegen Ende des Jahres XII. der Zeitrechnung Hesekiels (33_{21}) erfahren hat. Er steht ganz auf der Seite des Darius, der jetzt als entschlossener Anhänger Ahuramazdas für ungestörte Ruhe auf Erden gesorgt hat. Von ihm erwartet er die Niederhaltung der Völkerwelt und die Begünstigung des Judentums: „Jahwe eifert gewaltig um Jerusalem und Zion". Diese Stellungnahme des Wortführers der priesterlichen Partei wirft ein Licht auf Hesekiel, der Kambyses den König von Babel nennt (21_{24}). Hatte Deuterojesaja von Kyros das Heil erwartet, so hatte seine Politik enttäuscht: er war als Erbe Babylons aufgetreten und hatte die Tempelgefässe an Šešbaṣar, den Vertreter der einheimischen Davidsfamilie, ausgeliefert und ihn zum naśi' gemacht. Wie Ismael, sein Vorfahr, zur Zeit Jeremias mit den Ammonitern in Verbindung stand, so ging auch er mit ihnen (Hes. 21_{24} ff.). Nach seinem Fall hatte das Judentum, das es, wie die Behandlung des ägyptischen Jahutempels zeigt, mit Kambyses nicht verdorben, sich also rechtzeitig von Šešbaṣar losgesagt hatte (vergl. Hesekiels Haltung), es wohl durchgesetzt, dass in Zerubabel der Sprössling der babylonischen Davididen zum Statthalter ernannt wurde; aber die Erlaubnis zur Wiederherstellung des beschädigten Tempels war nicht erteilt worden. Dass der Tempel bei der Eroberung der Stadt nur beschädigt worden war, zeigt Haggai. Er spricht von dem „Uebriggebliebenen, der diesen Tempel noch in seiner früheren Pracht gesehen hat". „Und wie seht ihr ihn jetzt!" Die Worte können sich nicht auf den vor 66 Jahren zerstörten Tempel beziehen. Dagegen streitet nicht bloss die Zeit, sondern auch das Wort hanniś'ar, das in diesem Falle überflüssig wäre. Es muss also eine Exilierung stattgefunden haben, als Šešbaṣar verunglückte.

Das zweite Visionsbild führt uns auf den Tag des Mondes. Vier Hörner erscheinen und vier Schmiede, die sie niederschlagen. Das Horn ist das Symbol des Mondes (Siecke, Götter-

Digitized by Google

attribute und sogenannte Symbole). Wir haben hier die Theorie von den vier Weltreichen oder Weltaltern, auf die das fünfte, die Heilszeit, folgt. Sacharja erwartet also von dem Bekenner Ahuramazdas die Begründung des Friedensreiches. Darius selbst hat ja sein Programm allen Ländern kundgemacht (Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden S. 71). Rothstein ist mithin im Irrtum, wenn er sagt, „Jahwe werde alsbald die gottfeindliche Weltmacht niederwerfen", und damit Sacharja zum Gegner des Darius macht. Die priesterliche Partei konnte ja nur im Anschluss an Darius ihre Ziele erreichen. Sacharja gibt also nur mit seinem Visionsbilde eine Auslegung zu dem allgemein verkündeten Programm des neuen Oberherrn. Er deutet es zugunsten der Bestrebungen seiner Partei. Im Gegensatze zu dieser Auffassung erwartet die weltliche Partei nach den Andeutungen ihres Wortführers Haggai weitere Revolutionen ($2_{6, 22}$), die nach des Darius eigenem Zeugnis nicht ausblieben (Weissbach S. 73, Oroetes von Sardes und Aryandes von Aegypten), und rechnet mit ihnen.

Das dritte Visionsbild bringt den Mann mit der Massschnur, der Jerusalem vermisst. Jahwe wird als Kriegsgott die offene Stadt beschirmen: er „selbst will für es eine Feuermauer ringsum sein und in Herrlichkeit in seiner Mitte sein". Das führt auf den Tag des Kriegsgottes. Den Mauerbau widerriet also Sacharja; es muss also Leute gegeben haben, die ihn befürworteten. Diese Sachlage ist wichtig für die Beurteilung der chronistischen Darstellung des Esrabuches.

Die vierte Vision führt uns die Freisprechung Josuas von der Anklage vor, die der Satan vor Jahwe gegen ihn erhebt. Es ist der Tag des Gerichts, der dem Gotte des Rechts gehört, der Merkurstag. Josua als der Sohn des von Hesekiel gebrandmarkten Jaazanja (8_{11}, 11_1) bedurfte einer prophetischen Losung, die ihn für würdig erklärte, den Tempel zu verwalten.

Das fünfte Visionsbild stellt im Sinne der priesterlichen Partei gegen die Bestrebungen der weltlichen Strömung das geistliche und weltliche Haupt als gleichberechtigt nebeneinander, es bestimmt die Vorsteher der Gemeinde als irdische Vertreter des Herrn der ganzen Erde (Jupitertag). Sacharja knüpft an Hesekiel an, wie Rothstein betont, in Wahrheit: er arbeitet mit ihm Hand in Hand. Als „Esra" der chronistischen Darstellung hat nachher Josua den Sieg über die weltliche Partei davongetragen. Dass diese eine gefährliche Richtung einzuschlagen drohte, beweist die Warnung an Zerubabel, die hier von dem Sammler der Sacharjaprophetie eingeflochten worden ist: „Nicht durch Macht noch durch Gewalt, sondern durch meinen Geist!" Diese dem Perserreiche feindliche Stellung konnte „Esra" vor Darius zu seinen Gunsten anführen. Er konnte die Wohlgesinntheit der priesterlichen Partei beweisen und erreichte so bei seinem Aufenthalte im Osten seine Bestallung als Statthalter der Provinz Juda, seine Anerkennung als Oberhaupt der Kultgenossenschaft des Judentums, die Rückgabe der 525 eingezogenen Tempelgeräte und die Genehmigung, Rückwanderer aus Babylonien nach Jerusalem mitzuführen. Neben „Esra" konnte es keinen Statthalter mehr geben; seine Versetzung in die Nehemiazeit gehört also dem chronistischen Bearbeiter an.

Die sechste Vision verkündet die Heiligung des Volkes. Frau Bosheit wird im Epha aus dem Lande geschafft. Es ist der Tag der Venus.

Mit dem Sabbat schliesst die Apokalypse der Nachtgesichte: die vier Weltwagen tragen Jahwes Geist in alle Lande.

Herr Prof. Peiser hatte die Güte, mich auf seine Studie „Zu Zakharia" OLZ 01, Sp. 305 ff. aufmerksam zu machen. Ich nehme an, dass sie, wie sie mir entgangen war, auch von Rothstein übersehen worden ist. Sie wäre geeignet gewesen, seine ganze Erörterung des Sacharja-Problems auf eine breitere Grundlage zu stellen. Wie für Daniel und für die Geschichtsromane (Ester, Tobit, Judit), wird man auch für unsere Apokalypse eine Urgestalt anzunehmen haben, die auf die assyrische Zeit zurückgeht und für die persische, bezw. seleukidische Zeit, in der ihre letzte, die gegenwärtige Fassung spielt, zurechtgemacht worden ist.

Peiser weist in seiner Arbeit nach, dass von dem Sammler der Sacharjaprophetie verarbeitet worden ist: 1. eine Auskunft des Jahwetempels auf eine Anfrage, ob „die 70 Jahre herum wären, welche bis zum Wiederaufbau des Tempels verstreichen mussten", also eine Frage, wie sie auch das Danielbuch Kap. 9 beschäftigt, 2. die Beschreibung einer assyrischen Stele, die als Hochzeitszeichen in Jerusalem aufgestellt war, und die Rechtfertigung ihrer Zerstörung, d. h. des Abfalls von Assyrien trotz des dem Grossherrn vor Jahwe geleisteten Treueids.

Jene Auskunft rührt aus dem 4. Jahre des Darius her, also aus einer Zeit, als der Tempel fast vollendet war (3. Adar VI. des Darius seine völlige Herstellung Esr. 6_{15}) und das selbständige Vorgehen der Jerusalemer die Billigung der Perser gefunden hatte (Esr. 5 u. 6), aus einer Zeit, in der, wie das Danielbuch (8_{14}) uns zeigt, der Gottesdienst wieder aufgenommen war, nur dass man die 525 eingezogenen Jahwegeräte noch nicht zurückerhalten hatte. In dieser Zeit der Unentschiedenheit der Zukunft Jerusalems trotz verheissungsvoller Anfänge hat die Anfrage guten Sinn; sie ist der natür-

Digitized by Google

liche Ausdruck der Spannung, in der sich damals alle Beteiligten befanden. ביתאלשראצר weist Peiser als den babylonischen Namen des jüdischen Fragestellers nach. Dann sind nach meiner Ansicht die drei folgenden Worte ורגם מלך ואנשיו die Reste einer Glosse zu diesem Namen, durch die ein Leser den fremden Ausdruck hebräisch wiederzugeben versuchte. מלך entspricht deutlich שר. ואנשיו ist aus einem אשם ביתאל zurechtgedeutet auf dem Wege ואנשיו — אנשים — אישים, wobei derjenige, der diese Form mit dem Suffix bildete, noch wusste, dass nur ein Fragesteller genannt war: וישלח. Zu אשם ביתאל vergleiche die Elephantine-Urkunden. ורגם, zu dem LXX und Syr Varianten bieten, wie Peiser dartut, muss eine אצר entsprechende Deutung wiedergeben; sollte der Glossator אצר als „aufhäufen" verstanden und durch רגם „Steine aufhäufen" erklärt haben, indem er an den Stein von Bethel dachte und ihn mit dem in unsern Kapiteln erwähnten zusammenbrachte?

Peiser stellt fest, dass von den 10 Visionen die Vision von den vier Hörnern und vier Schmieden und die von dem Mann mit der Massschnur nicht alt sind und dass die Vision von den vier Wagen zwischen den zwei Bergen eine Verdopplung der Vision von den vier Rossen mit Reitern darstellt. Wie ich oben gezeigt zu haben hoffe, hat der Bearbeiter aus der Jesua-Zeit die Visionen zu 7 grossen Bildern zusammengezogen, die die grosse Gotteswoche vor der Endzeit behandeln. Aehnlich wie man hier eine alte Vorlage für die Jesua-Zeit zurechgemacht hat, so ist auch damals eine Bearbeitung des Danielbuches erschienen. Den Nachweis wird eine Arbeit über das Danielbuch in dieser Zeitschrift erbringen. Das Sacharjabuch ist noch einmal für die Zeit des Hohenpriesters Jojakim umgestaltet worden, zuletzt hat die Seleukidenzeit es als Trostschrift zu lesen bekommen. Wir können also folgende Entwicklungsstufen des Buches unterscheiden:

1. Urschrift aus assyrischer Zeit, vielleicht aus Hiskias Tagen, dann für Josias Zeit zum ersten Male bearbeitet, zur Rechtfertigung der Zertrümmerung des סמל הקנין, des assyrischen Hoheitszeichens („Steinbild der Herrschaft", entstellt zu dem prophetischen Schlagwort סמל הקנאה „Eiferbild"). Losung: קנא Sach. 1_{14}, 8_2. קנה der Besitzer, Herr Jes. 1_3.

2. Jesua-Schrift, Bearbeitung in der Zeit der höchsten Spannung zwischen Jesua und Zerubabel. Zweck: den Gegensatz zwischen Statthalter und Oberpriester und ihren Parteien auszugleichen, einen Gegensatz, den Zerubabels Tod um 516 löste. Zeit: 518/16. Losung: רחם Sach. $1_{12, 16}$ wie in den aus Jesuas Zeit herrührenden Sprüchen im Deuterojesaja, „70 Jahre", „vier Weltreiche" wie im Daniel, Vision von dem Mann mit dem Masse wie bei Hesekiel, Propaganda für eine Rückwanderung Sach. 2_{11} wie im Deuterojesaja, Sach. 2_{12}: Jes. 54_{14} ff., 8_4: Jes. 49_{14} ff., $8_{7,8}$: Jes. 49_{12}.

3. Jojakim-Bearbeitung. Losung: נחם $1_{13, 17}$ wie in den aus Jojakims Zeit herrührenden Sprüchen im Deuterojesaja, 2_{15}: Jes. 45_{23} ff, auch 8_{20} ff. im Geiste der Bestrebungen Jojakims gehalten.

4. Einfügung des Sacharjabuches in sein Geschichtswerk durch den chronistischen Bearbeiter der Urkunden in 1. u. 2. Chronik, Haggai, Esra, Nehemia um 330/20.

5. Die Herauslösung des Sacharja zusammen mit Haggai aus dem Chronikwerke und ihre Bearbeitung in der Seleukidenzeit, und zwar mehrfache Bearbeitungen im Sinne der davidischen Tobiaden, der einheimischen Linie der Davididen, und der Gesetzeseiferer. Jene Herauslösung geschah vor Sirach und trennte auch Esra-Nehemia von 1. und 2. Chronik.

Eberharter, Andreas: Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer, m. Rücksicht auf die ethnolog. Forschg. dargestellt. (Alttestamentliche Abhandlgn. V. Bd., 1. u. 2. Heft.) (X, 205 S.) gr. 8°. M. 5, 60. Münster i. W., Aschendorff 1914. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Das Buch ist im Gegensatz zu Th. Engert's gleichbetitelter Arbeit geschrieben und trägt einen, wenn man so sagen darf, apologetischen Charakter, jedesfalls einen antievolutionistischen. Diesen Gesichtspunkt — evolutionistisch oder nicht — an unsre Materie überhaupt heranzutragen, war mindestens in dem Umfang, wie es hier geschieht, unnötig; herzlich überflüssig ist auch die ganze Einleitung, zum Mindesten wieder in diesem Umfang von 11 Seiten. Der Verfasser will nämlich erklären: für mich sind 1. Hebräer = Söhne Israels und 2. sehe ich diese alle als einstige Nachkommen Abrahams an. Nun wird die Materie in 6 Kapiteln behandelt: die Ehe- und Familienformen. Die Eheschliessungsformen. Die materiellen Erfordernisse zur Eheschliessung. Die formellen dazu. Eheschliessung und Ehelösung. Die rechtlichen Beziehungen der Familienangehörigen. Dem Resultat S. 73, dass man einstiges Matriarchat bei den Hebräern nicht beweisen könne — übrigens weiter nichts Neues —, muss man beipflichten; zu einer gerechten Würdigung aller pro und contra gehört aber m. E., dass man die Momente, die tatsächlich auf ein einstiges Mutterrecht hindeuten, doch als solche anerkennt und nicht einfach ausser Betracht lässt. Dazu rechne ich die Möglichkeit der Ehe zwischen Halbgeschwistern. — Selbstverständlich kann man auch nichts betreffs einer zeit-

Digitized by Google

lichen Folge von Matriarchat und Patriarchat beweisen; vielleicht ist jenes — sollte es existiert haben — das ältere System, vielleicht galten beide von Anbeginn gleichzeitig; vielleicht herrschten auch lokale Verschiedenheiten. Bei der Geringfügigkeit, bisweilen auch Mehrdeutigkeit unseres Quellenmaterials ist das wohl jedem Einsichtigen klar[1]. Auch das ist richtig, dass das AT noch keine Zwangsmonogamie kennt, S. 77; aber die Entwicklung zur Monogamie und selbst zum Gedanken von der Unlösbarkeit der Ehe ist doch unbestreitbar, vgl. dazu „die Geisteswissenschaften" Jahrg. I (1913/14) Heft 37/38 S. 1042 f. Was der Verfasser über Brautwahl (S. 151) zu Iud. 14, 2 ff. sagt, sind haltlose Betrachtungen. Er hätte berücksichtigen sollen, dass das Kapitel systematisch überarbeitet ist. Ich vermisse eine durchgehende Unterscheidung zwischen Recht und Sitte, die grade bei dem vorliegenden Thema von grosser Bedeutung ist. Wirklich wichtige Beiträge zu unsern Fragen, wie Ludwig Blaus, die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, 1911. 1912 bleiben unbenutzt. Ich bedauere sagen zu müssen, dass ich das Buch bei aller seiner Breite und Umständlichkeit nicht einmal als eine erschöpfende Materialsammlung bezeichnen kann.

Mager, Dr. Hermann: Die Peschittho zum Buche Josua. (Freiburger Theolog. Studien, 19. Heft.) (XI, 111 S.) 8°. M. 3.20. Freiburg i. Br., Herder, 1916. Bespr. v. Wilh. Caspari, Breslau.

Der Verfasser tritt wohlgerüstet an seine Aufgabe heran. Er stellt zuerst Literatur über das Verhältnis der syrischen Uebersetzung zum hebräischen Text zusammen (hierzu noch Ch. Heller, Unters. über d. Pešitta zur ges. hebr. Bibel I. 1911), beschreibt dann die Ausgaben der Peš und einige Handschriften in London und Berlin, die er verglichen hat. Dass unter den Ausgaben die von Mosul über die von Urmia hinausgekommen ist, war ihre Pflicht und Schuldigkeit. S. 22—45 enthalten die syrischen Varianten unter sich; dann wird an charakteristischen Beispielen dargestellt das Verhältnis der Peš zum Hebr., sowie speziell des Syr. Ambros., den Ceriani fotografieren liess, zum Hebr., hierzu die vollständige Konfrontation S. 68—98 Das Verhältnis zum Targum bestimmt § 10 (S. 62 f.) dahin, dass sich Targ. enger an Peš anschliesst als an Hebr. Mager schliesst daraus, dass Targ. eine Vermittler-Rolle zwischen Hebr. und Peš. gespielt hat. Dieses Urteil hat jedenfalls die allgemeine Wahrscheinlichkeit mehr für sich als die anderen, dass ein Targ. zu einem AT Buche die fehlende Peš. ersetzen müsse; dass ein anderer Targ. nach Peš gearbeitet sei. Mager untersucht auch das Verhältnis zur griechischen Uebersetzung. Wie er nun selbst beklagt, dass er infolge des Krieges die syrischen Zeugen nur unvollständig beibringen konnte, so hätte er das Verhältnis zu LXX und ihren Töchtern, von denen nur Vulg. berücksichtigt wird, nach Holmes-Parson prüfen sollen, obwohl ich mir natürlich sage, dass er seine Gründe hatte, als er darauf verzichtete. Diese Einrede berührt jedoch nicht, was Mager vorher erarbeitet hat. Jeder Textkritiker des Josuabuches hat hier eine verlässige Unterlage bekommen. Da Mager hervorhebt, wie wenig man die Ergebnisse zum Texte eines biblischen Buches verallgemeinern darf, möchte ich einfügen, dass sich mir das Verhältnis des Syr. Ambr. zur Peš. Samuelis ungünstiger darstellt. Die Handschrift hat eine Menge Zwischenbemerkungen mit LXX und mit Hebr. Mas. gemeinsam, deren sich der gewöhnliche Polyglottentext noch erwehrt. — Die Defizite würde ich häufig anders bewerten als Mager getan; er hat aber den herrschenden Brauch für sich.

[1] Ausserdem handelt es sich meist um Traditionsgut, welches vorgeschichtliche Reste damals längst vergangener Epochen wiederspiegelt, deren Deutung nicht vom Standpunkt der Ansichten erfolgen darf, welche zur Zeit der Traditionisten herrschend waren.

Gennep, A. van, et G. Jéquier: Le Tissage aux cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne. (Mém. d'archéologie et d'ethnogr. comparées.) (130 S. 135 Textabb. 11 Taf. 1 Taf. mit 5 Gewebeproben.) Neuchatel 1916. (125 Frcs. (25 Vorzugsexemplare mit Autogr. der Verfasser.) Bespr. v. W. Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Dass im alten Aegypten die Brettchenweberei geübt worden ist, hat, so viel ich weiss, zuerst Margarete Lehmann-Filhés (Ueber Brettchenweberei. Berlin 1901 S. 34) aus einem zur Grafschen Sammlung gehörigen, schlauchartigen Fragmente geschlossen, dessen Herstellung Braulik, der es vor ihr untersucht hatte, (Altägypt. Gewebe Stuttgart 1900 S. 27 unter Nr. 178), sich nur auf eine recht komplizierte Weise hatte erklären können. Fräulein Filhés hat in Uebereinstimmung mit der Gepflogenheit in Island und in China, wo die Brettchenweberei in hoher Blüte gestanden hat, angenommen, dass die quadratischen, in den vier Ecken durchlochten Brettchen, statt wie gewöhnlich auf eine Kante, auf eine Spitze gestellt worden sind, so dass mit doppeltem Fach gewebt wurde. So kam man auf die einfachste Weise zu nahtlosen Schlauchgeweben. Zwar hat diese Einfachheit viel Bestechendes, dagegen lässt sich aber einwenden, dass der Weg zur technischen Vereinfachung ein recht mühseliger ist und viele Völker ihn nur eine kurze Strecke gehen, deshalb spricht Kompliziertheit der Technik wiederum nicht

Digitized by Google

selten für ihr hohes Alter. Ferner ist aus dem ganzen ägyptischen Altertum weder ein bildliches noch ein schriftliches Zeugnis für die Kenntnis der Brettchenweberei erhalten, und von Originalbrettchen, die sich durch Grösse, Form und Durchbohrung zweifellos als Werkzeuge dieser Technik erweisen, ist uns vor der koptischen Zeit auch nichts bekannt. Ueberhaupt sind sichere Belege für die Anwendung der Brettchenweberei aus vorchristlicher Zeit nicht vorhanden.

Immerhin, das oben erwähnte schlauchartige Gewebe aus der 22. Dyn. kann technisch sehr wohl in Brettchenweberei hergestellt worden sein. Und hat man erst einmal diese Möglichkeit ins Auge gefasst, so blickt man auch nach weiteren Belegen für die Anwenduug der Technik aus.

Hier setzen die Untersuchungen der Herren van Gennep und Jéquier ein. Gegenstand ihrer Forschung sind die bunt gemusterten Gürtel und Borten, die ein hervorstechender Bestandteil der altäg. Königstracht sind, und deren Muster in auffälliger Weise den nachweislich mit Brettchen gewebten Produkten anderer Länder gleichen. Sie beanspruchen nicht unzweifelhaft bewiesen zu haben, dass die Gewebe, die sie studiert haben, unbedingt in Brettchenweberei hergestellt worden sind, sondern sie behaupten nur und haben es praktisch ausprobiert, dass gerade alle diese Muster der Brettchentechnik so vollkommen anstehn, dass man annehmen kann, sie seien ihr überhaupt entwachsen. Die fünf Gewebeproben, die dem Buch beigegeben sind, zeigen ausserdem, dass die Produkte der Brettchenweberei so schwer und fest sind, wie wie man es für die lang herabfallenden Schärpenbänder annehmen muss, wenn sie ihren dekorativen Zweck erfüllen sollten.

Der Inhalt des Werkes zerfällt in 2 Hauptteile. Im ersten, der vornehmlich wohl Jéquier verdankt wird, sind alle Ornamente auf den Gürteln und Prunkschurzen, den Dolchscheiden und stoffbekleideten Architekturteilen[1], deren buntgemalte Nachbildungen uns erhalten sind, sowie auf einzelnen Fundstücken der ältesten Zeit aus Holz und Elfenbein systematisch zusammengestellt, soweit sie auf Webetechnik zurückzuführen sind. Der zweite Teil, in dem wohl van Gennep hauptsächlich zu Wort kommt, behandelt die technische Seite des Problems. Da wird die Herstellung jedes der vorher aufgeführten Muster angegeben, wie es van Gennep selbst gelungen ist.

Damit ist der grundlegende Teil des Werkes skizziert. Es folgen noch einige Einzeluntersuchungen, zuerst zwei technische, die die Schärpe des Liverpooler Museums und einige Bänder aus der Grafschen Sammlung zum Gegenstande haben, auch hier wird im Gegensatz zu den älteren Erklärungen von Ling Roth und Braulik die Wahrscheinlichkeit ihrer Herstellung durch Brettchenweberei hervorgehoben.

In diesem Zusammenhange wird darauf hingewiesen, dass die Denkmäler der ältesten Zeit und des alten Reichs stets die libyschen Fürsten im Schmuck einer reich ornamentierten Brust-

[1] Den Prunkscheintoren haben die Verfasser ein besonderes, etwas aus dem Zusammenhang fallendes Kapitel gewidmet, das bei vielen treffenden Bemerkungen doch auch allerlei Bestreitbares enthält. So glaube ich nicht an das „Fenster" über dem Türbalken. Es ist vielmehr der sich ganz natürlich ergebende freie Wandraum zwischen Dach und Türhöhe, der schon früh die von den Stelen seit der 3. Dyn. bekannte Darstellung des vor dem Speisentisch sitzenden Toten aufgenommen hat; ob letztere später als Vorgang im Grabraum, der von aussen eben durch das Fenster gesehen wird, aufgefasst worden ist, will ich unerörtert lassen, denn bei den Spekulationen dieser Art verliert sich die Phantasie leicht ins Ungemessene. — Ebenso rate ich zur Vorsicht gegenüber der Hypothese, dass der auf den „Standarten" in das freie Feld geschriebene Königsname und der darüber stehende Königsfalke in die Vorstellung umzusetzen seien, dass so der hinter der Palastfassade wohnende Herrscher persönlich wiedergegeben sei. — Die ältesten Scheintüren enthalten nie Anrufungen von Gottheiten, sondern nur die Namen und Titel der Toten. — Die Borchardtsche Bezeichnung Prunkscheintor ist von ihrem Schöpfer nur in Analogie zu dem schon allgemein verwendeten Begriff der „Scheintür" geprägt worden, aber B. bemerkt ausdrücklich, dass beides nichts mit einander zu tun hat, dass das Prunkscheintor vielmehr ein Teil einer ganzen Palastfassade sei. Somit liegt der von den Verf. geprägten neuen Bezeichnung stèle-façade nicht ein neuer Gedanke zu Grunde, und im Deutschen werden wir neben so vielen die Sache nicht ganz treffenden Bezeichnungen wohl auch die Prunkscheintür beibehalten. — Borchardt hat nachgewiesen, dass die Prunkscheintore nur in den Gräbern von Angehörigen der Königsfamilie oder von Beamten höchsten Ranges, die Zutritt zum Palast hatten, vorkommen. Die totenkultliche Idee, die der Anbringung beider Scheintürformen zugrunde lag, ist nach allgemeiner Ansicht die gleiche, dass nämlich die Seele durch sie in die Welt der Lebenden, besonders zu den für sie hingestellten Speisen zu gelangen vermochte.

Hiergegen wenden sich die Verf. mit der Behauptung, dass Herkunft und Bestimmung beider Scheintüren verschieden seien. Für die Herkunft sagen sie damit nichts Neues, denn es ist, wie gesagt, allgemein bekannt, dass die einfache Scheintür eben ein Hauseingang ist, die Prunkscheintür dagegen dem Ziegelpalastbau entstammt, bei dem im Niltal so gut wie in Mesopotamien die Fassadengliederung durch Nischen und Risalite die Regel ist. Wenn sie nun aber soweit gehen, dass sie eben nur solche das Tor selbst flankierende Ornamente als Ursprung der Stèle-façade annehmen, so widerspricht dem einmal die Forderung des Durchgangs für den Toten, dann auch der Augenschein: auf der „Standarte" des Königs sind deutlich zwei solcher Nischen mit den Risaliten drum herum zu den beiden Türen des Palastes erweitert, und in Privatgräbern sieht man oft genug die Holztür vor der Oeffnung deutlich bezeichnet. So ist die Verschiedenheit der Bestimmung, die die Verf. für die spätere Zeit auch nicht mehr behaupten, wohl von Anfang an kaum anzunehmen.

Digitized by Google

binde gleich der in Liverpool, die viel jünger ist, zeigen; wie auch von anderen Teilen des altäg. Königsornats libyscher Ursprung vermutet wird, so könnte diese Zierschärpe und damit auch ihre Herstellungsart von den Libyern nach Aegypten gekommen sein, damit wäre dann Libyen als ein (nicht, wie die Verf. annehmen, das) Entstehungsland der Brettchenweberei gefunden, Aegypten wäre hier also das empfangende Land.

Anders stellen sich die Verf. zu der Tatsache, dass auf den Wandbildern seit der 18. Dyn. häufig Syrer und Aegäer mit bunten Borten geschmückt erscheinen, die sie auch für in Brettchenweberei ausgeführt erachten; ihre Muster sind nicht, wie man bisher angenommen hat, typisch syrisch und typisch ägäisch, sondern gehen durcheinander und ähneln insgemein den ägyptischen. Sie mögen also wohl ägyptischer Export nach jenen Ländern und die blosse Aehnlichkeit der Muster mag auf die Ungeschicklichkeit oder mangelnde Sorgfalt der Maler beim Kopieren der Originale zurückzuführen sein. Heutzutage ist es umgekehrt; was es in Aegypten an Brettchenwebereien gibt, ist syrischen Ursprungs, aber noch zur Zeit der napoleonischen Expedition blühte die Technik im Niltal selbst.

In einem Schlusswort werden die historischen und kulturgeschichtlichen Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst: Den altägyptischen Namen für die Produkte der Brettchenweberei kennen wir nicht, — die Bemerkungen über die Stoffbezeichnung jdmj, die den Verf. noch am ehesten in Frage zu kommen scheint, sind teilweise übrigens recht problematisch — und ebensowenig hat die Hieroglyphenschrift uns ein Zeichen aufbewahrt, das irgend in Beziehung zur Brettchenweberei gebracht werden könnte, denn die beiden von den Verf. selbst unter allem Vorbehalt angeführten gehören gewiss nicht hierher, vielmehr bezeichnet das eine ein Stück Rückgrat mit herausquellendem Mark, während die älteste Form des anderen, wenn auch eine positive Erklärung noch aussteht, die Beziehung zur Brettchenweberei verbietet.

Schliesslich geben die Verf. noch eine kurze Uebersicht über die Geschichte der Brettchenweberei. Wenn sie in Aegypten wirklich in Gebrauch gewesen ist, wie sie, wenn nicht bewiesen, so doch glaublich gemacht haben, so ist sie nach dem Zeugnis der Denkmäler vom Beginn der prädynastischen Zeit bis zum Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends und dann wieder seit der 2. Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrtausends bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts in Gebrauch gewesen; ihre Blütezeit lag in der Periode des AR., wie die Erweiterung und Ausgestaltung der Ornamente erweist. Von Aegypten ist die Kunst nach Mesopotamien, Griechenland und Karthago, nach Island und China und Japan gewandert, entweder mit Einwanderern, die die ihnen bekannte Technik in ihr zweites Vaterland verpflanzten, oder durch bewusstes Erlernen seitens eines Besuchers aus dem mit der Kunst noch nicht vertrauten Lande.

Zu dieser Hypothese kann man verschieden Stellung nehmen; mir erscheint die Erfindung der Brettchenweberei an verschiedenen Stellen ebensogut denkbar, zumal ja auch in Mexiko möglicherweise mit Brettchen gewebte Streifen aus alter Zeit gefunden sind. Für die müsste, wie die Verf. selbst zugeben, die autochthone Erfindung der Technik unter allen[1] Umständen angenommen werden. Und wenn schon einem Lande der Ruhm der Erfindung zugesprochen werden soll, so haben nach der Verf. eigener Darstellung die westlichen Nachbarn der Aegypter, die Libyer, doch unbedingt das Anrecht darauf.

Dies ist in Kürze der Inhalt des mit ungewöhnlicher Kostbarkeit ausgestatteten Werkes, für das wir den Verfassern zu grossem Dank verpflichtet sind.

Diez, Ernst: Die Kunst der Islamischen Völker. (Handbuch der Kunstwiss. Hrsg. v. F. Burger). (VI, 128 S. m. Abb. u. 5 Taf.) 4°. Je M. 2 —. Berlin-Neubabelsberg, Akad. Verlagsges. Athenaion, 1915/17. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

In der Kunstgeschichte des islamischen Orients ist eigentlich erst in den letzten Jahren neben die deskriptive Behandlung der erhaltenen Denkmäler die genetisch-analytische getreten. Die Namen Strzygowski und Herzfeld bedeuten einen entscheidenden Einschnitt. Vorbereitet und ermöglicht war diese Entwicklung durch das Bekanntwerden einer Fülle neuen Materials, an dem natürlich zahlreiche Kräfte mitgewirkt haben. Es entspricht der neu geschaffenen Situation, dass nun zum erstenmal im Rahmen einer gross angelegten Kunstgeschichte dem Bereich des Islam ein selbständiger Band gewidmet wird. Es ist klar, dass die neue Bearbeitung der Kunst des Islam ganz anderes Gepräge tragen muss als ihre Vorgänger. Zugleich ist aber auch gegeben, dass sie keinen Abschluss darstellen kann. Denn wir stehen ja mitten in der scharfen Auseinandersetzung über die Grundlagen der islamischen Kunst.

Im Ganzen scheint der Verfasser in der Frage nach den Wurzeln der islamischen Baukunst eine zwischen den Gegensätzen vermit-

---

[1] [Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt in früher Zeit werden aber vom Ethnologen doch vorausgesetzt; vgl. hierfür Borks Aufsätze z. B. oben Sp. 142, 1916 Sp. 332. D. R.]

Digitized by Google

telnde Stellung einnehmen zu wollen. Ganz klar ist mir freilich nicht geworden, wie sich Diez die Anfänge der Entwicklung denkt. Gegenüber der wohl nahezu allgemeinen Auffassung, „dass die Moschee überhaupt aus Medîna stammt" (Herzfeld in OLZ 1911, Sp. 421), erhebt er entschiedene Einwendungen: „So möglich es ist, dass die Moschee von Medina in ihrer ersten monumentalen Ausgestaltung durch Walîd (712) als Prototyp der monumentalen, allerdings schon in Syrien vorgebildeten Hofmoschee Einfluss gewann, so wenig hatte der völlig mittels Palmstämmen eingedeckte Haushof Muhammeds mit den ältesten Moscheeanlagen zu tun" (S. 7, vgl. S. 11). Aber wenn man Medina an den Anfang der Entwicklung des Moscheebaus stellt, so kann man das doch nur insofern tun, als man in dem offenen, nur mehr oder weniger durch ein Schutzdach eingedeckten Hof als Versammlungsraum der arabischen Gesellschaft das Urbild der späteren Moschee — Hof mit gedeckter Halle an der Kibla-Seite — sieht. Dabei ist freilich, wie C. H. Becker in „Der Islam", III, 391 es präzisiert, nicht so sehr an kunstgeschichtliche Beziehungen zu denken, als vielmehr an „die Hinaustragung der Idee des für weltliche und kultische Zwecke abgegrenzten Versammlungsraumes des Stammes und der Gesamtgemeinde". In dieser Präzisierung wird die alte Theorie doch wohl zu Recht bestehen, und von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Trennung des „völlig mittels Palmstämmen eingedeckten Haushofs Muhammeds", der „offenen Halle . . ., gebildet durch ein auf Stützen ruhendes Dach" (S. 8.), wie Diez die heutigen Moscheen in Baḥrain gefunden hat (S. 45), und wie wir uns offenbar ungefähr die älteste ʿAmr-Moschee denken müssen, von der Hof- und Hallen-Moschee, deren Typus wir schon in der Beschreibung der frühsten Moschee in Kûfa deutlich vor uns haben (S. 9 f.) und für die Diez mit — sehr berechtigtem — Vorbehalt auf den Glaserschen Grundriss einer südarabischen Tempelruine als denkbares Vorbild hinweist, kaum haltbar. Wenn man also von einem Einfluss von Medina spricht, so wird man nicht an die künstlerische Ausgestaltung der Idee denken. Sie vollzog sich in den verschiedenen islamischen Kulturgebieten zweifellos jeweils im Anschluss an die dort heimischen Traditionen verschieden. Dass der Bau al-Walîds in Medina grosse Wirkung gehabt habe, ist nicht anzunehmen. Er ist auch, wie Diez mit Recht bemerkt, nichts völlig Neues. Er wird in seiner künstlerischen Form, wenn wir über diese auch nichts Genaueres wissen, wirklich „in Syrien vorgebildet" gewesen sein. Aber das spezifisch Syrische ist wohl sicher nicht der Grundgedanke der Hofmoschee. Das kann schon der von Diez mitgeteilte Bericht über die erste Moschee von Kûfa zeigen. Vollends die Art, wie sich Diez diesen Typus entstanden denkt, scheint mir unmöglich: „Wurde die Kirche zwischen Christen und Muslims geteilt, so war nichts selbstverständlicher als eine Abgrenzung des Moscheetraktes durch einen vorgelagerten ummauerten Hof, dessen Ost- und Westmauer quer durch das ehemalige Langhaus gezogen wurde. . . . So bildete sich der Typus der Hof- und Säulenmoschee in Syrien in ganz natürlicher Weise . . . ." (S. 10). Einmal scheint es mir nicht angezeigt, für die Entstehung eines neuen Bautypus auf solche geschichtlichen Zufälligkeiten zurückzugreifen. Dann aber ist speziell gegenüber den Legenden von der gemeinsamen Benützung eines und desselben ehemaligen Kirchenbaus durch Christen und Muslime grosse Vorsicht geboten. Was Damaskus betrifft, so ist diese Legende durch Caetanis Untersuchung als ganz spät in ihrer Hinfälligkeit erwiesen — erfreulich ist, dass Diez (S. 20) sie nicht mehr wiederholt —.

Leider übersehen wir überhaupt die Entwicklung des Moscheebaus in Syrien noch recht wenig klar. Denn gerade bei den bedeutendsten Denkmälern, die Diez unter der Ueberschrift „Die Bauten der Omajjaden" bespricht: wenn wir vom Felsendom, der keine Moschee ist, absehen, der ʾAḳṣâ-Moschee und der Omajjadenmoschee, ist Umfang und Charakter der Verwendung älterer Gebäude-Anlagen völlig unsicher. Das Verhältnis der Damaszener Omajjadenmoschee nicht bloss zur Johanniskirche, sondern vielleicht ebensosehr zu (dem alten Forum?) Ǧairûn (s. Enzyklopädie des Islâm, I, 943) ist ein noch ungelöstes Rätsel. Und die ʾAḳṣâ-Moschee in Jerusalem, deren Gestalt irgendwie — wenn auch vielleicht nicht, wie ich in Zeitschr. des Deutschen Pal.-Vereins, XXXII, 185 ff. gemeint (vgl. auch Hasak ebd. XXXVI, 300 f.) — mit justinianischen Bauten zusammenhängt und deren Baugeschichte noch sehr dunkel ist, steht wohl in der islamischen Baukunst ziemlich einzigartig da; aus diesem Grund ist es auch recht fraglich, ob man den Transept der ʾAḳṣâ-Moschee mit dem anderer grosser Moscheen in eine Linie stellen darf (S. 18 f.).

Besser würden wir die typische Entwicklung vielleicht aus einigen nur noch in Ruinen erhaltenen Moscheebauten aus frühester Zeit zu erkennen vermögen, die leider noch zu wenig untersucht sind, den grossen Moscheen von Boṣrâ und Derʿâ, der Sulaimâns-Moschee von Ramla und der von Baʿalbek (s. van Berchem et Fatio, Voyage en Syrie, I, 336 ff.).

Auf welchem Wege es auch im Einzelnen sei, jedenfalls wurde „das Bethaus mit offenem

Digitized by Google

Hof und ringsum gelegten Stützenhallen, von welchen die nach Mekka gerichtete zum mehrschiffigen Sanktuarium . . . vertieft ist, ... zur typischen Freitagsmoschee . . . . zur Zeit der 'Abbâsiden" (S. 39). Die Ausgestaltung im Einzelnen konnte recht mannigfaltig sein, jenachdem „Holzpfeiler, Säulen und Pfeiler" als Stützen in Längs- oder Querrichtung verbunden waren — typenscheidende Merkmale, die sich gewiss noch vermehren lassen. Wir kommen mit den zwei Grundtypen, die Strzygowski, Amida, S. 323 proklamiert hat, nicht mehr aus. Die Wirklichkeit ist bunter. Ob die Erklärung der 'irâḳischen Pfeilermoscheen „mit den konsequent duchgebildeten Breithallen . . . . , die von keinem Transept durchquert sind," aus arabischer Tradition, die Diez im Hinblick auf die Moscheen in Bahrain vorschlägt (S. 45), haltbar und befriedigend ist, scheint, auch wenn der Gedanke gewiss Beachtung verdient (vgl. auch H. Glück in Der Islam, VI, 340) noch fraglich; jedenfalls bedarf die Vermutung erst noch näherer Begründung.

Wird der Ueberblick über „Die Freitagsmoscheen in den Ländern des Islam zur Zeit der 'Abbâsiden", in dessen Rahmen z. B. die das Abendland so nahe berührende maghribinische Kunst nur eine recht knappe Behandlung erlaubt, manchem gar zu kurz sein, so wird Diez — durch seine eigenen Forschungsreisen dazu angeregt, aber gewiss nicht ohne Begründung in der Sache — wieder ausführlicher, wo er den „Persischen Grab- und Sakralbau vom 10. bis zum 18. Jahrhundert" bespricht. Hervorgehoben sei, dass Diez hier in der Ausgestaltung der Medrese einen durch die Türken vermittelten indischen Einfluss konstatieren zu können glaubt. Er findet das Urbild der Idee dieses in echt persischen Formen entwickelten (S. 96), durch „vierfache Setzung" des Îwân „im Achsenkreuz eines quadratischen oder oblongen Hofes" gebildeten (S. 98) weiteren Haupttypus der Moschee im buddhistischen Kloster, das von den Nestorianern „persisch umgeformt" so im Islam weiterlebt.

An die persischen Bauten schliesst sich ein Kàpitel über die „Sakralbauten der Seldschuqen" in Kleinasien, deren Haupteigentümlichkeit die Torbauten sind, für deren Formenbildung Diez teilweise wieder auf indische Vorbilder verweist. Weite Perspektiven knüpft er an das Aufkommen von Figuren von Lebewesen in der türkischen Ornamentik, die vielfache Kritik herausfordern werden. Ein Satz wie: „Was ist aber diese neue Bilderflut, die über Vorderasien und Europa hereinbricht, um endlich im „romanischen" Stil zu kulminieren, anderes als eine von unkultivierten Barbarenvölkern getragene Reaktion gegen die semitische Bilderenthaltsamkeit?" (S. 125) besagt in der Tat vielmehr als im Rahmen eines für weite Kreise berechneten Handbuchs erwiesen werden könnte.

Damit sind wir auf eine dem Buch vielfach anhaftende Schwäche gekommen. Dem Charakter des populären Werkes entspräche besser die Beschränkung auf gesicherte anerkannte Erkenntnisse. Franz Paschas Behandlung der islamischen Baukunst in Durms Handbuch der Architektur bot zu seiner Zeit zweifellos weniger Angriffsflächen, weil es sich im Wesentlichen auf deskriptive Behandlung beschränkte. Diez' Buch enthält eine Fülle von Hypothesen. So sind auch über den Stoff, über den das 3. Kapitel „Bâdia und Hîra" referiert, die Akten noch nicht geschlossen. Und Herzfeld wird vermutlich über den Inhalt des 5. Abschnitts „Der früharabische Fassadenstil und die Bauornamentik" in manchen Punkten anderer Meinung sein.

Aber diese Schwäche ist doch nur die Kehrseite eines Vorzuges. Denn Diez will ja gerade über Darstellungen in der Art der Werke von Franz und von Saladin hinausführen. Er will die Denkmäler nicht bloss schildern, sondern verstehen; er will die Entwicklung der Kunst der islamischen Völker erkennen und zeichnen. Hierüber ist die Forschung aber noch nicht zu völlig sicheren Ergebnissen gelangt. Der Versuch einer Kunstgeschichte der islamischen Völker in grossen Linien ist ein Wagnis. Aber es verdient alle Anerkennung, dass sich, solange alle Probleme noch im Fluss sind, jemand daran wagt und damit in weiteren Kreisen Interesse für das Gebiet zu erwerben sucht. Dazu ist Diez' Darstellung trefflich geeignet. Durch den imponierenden Eindruck von den Werten im künstlerischen Schaffen der orientalischen Völker, den das Buch vermittelt, wirbt es geradezu für Mitarbeit. Und auch auf die Fachkreise wird es anregend und befruchtend wirken können.

Besonders stark drängt sich einem beim Lesen des Buches die Empfindung auf, wieviel auf diesem Gebiet erst noch zu leisten ist. Und auch das darf als Eindruck, der aus dem Buch aufs Neue gewonnen ist, hier ausgesprochen werden, dass die Kenntnis der Literatur und der allgemeinen Geschichte des islamischen Orients der Kunstgeschichte dieses Gebiets noch manchen Dienst wird leisten können. Diez verkennt die Bedeutung der literarischen Quellen nicht, aber sie sind ihm offenbar nicht direkt zugänglich. Da ist es denn zu bedauern, dass er nicht enger mit einem Orientalisten zusammengearbeitet hat. Die philologische Beratung, der er im Vorwort seinen Dank ausspricht, kann sich nur auf einzelne

Digitized by Google

Fragen erstreckt haben. Sonst wären so manche Unebenheiten gewiss nicht eingeschlichen. Es ist eine undankbare Aufgabe, immer wieder auf die falschen Transskriptionen hinweisen zu müssen. Aber mag man Fehler wie „Harâm“ (stets) für „Haram“, „Hafîs“ (S. 6, Z. 5 v. u.) für „Ḥâfiẓ“, „Ṛaqqâh“ (S. 41) für „Raqqa“, um nur ein paar zu nennen, nur als nebensächliche Schönheitsfehler ansehen, so ist es doch unbedingt störend, wenn wirklich vorkommende Namen an falscher Stelle statt der richtigen gebraucht sind, wie „Hâkim“ (S. 50), wo es sich um keinen al-Ḥâkim, sondern al-Ḥakam handelt. Anfechtbare Behauptungen über die Geschichte des islamischen Orients sollen hier nicht diskutiert werden. Aber es fällt auf, wenn z. B. S. 71 das Jahr 375 der muslimischen Zeitrechnung mit dem Jahr 997 der christlichen gleichgesetzt wird. Und es berührt unangenehm, wenn S. 11, Z. 28 gerade im Anschluss an die Erwähnung einer von Caetani ungleich besser als in der von Diez selbst S. 9 gebotenen Widergabe verstandenen Stelle gesagt wird: „leider erweisen sich die Uebersetzungen im übrigens grundlegenden Werk Caetanis nicht immer verlässlich, sodass in vielen Fällen auf die arabischen Texte zurückgegriffen werden muss“.

(Schluss folgt.)

Sprechsaal.

Zu Jirkus Aufsatz über Nimrod in OLZ Sp. 169 ff.

Von J. W. Rothstein.

Ohne über die Frage, ob Nimrod nach Babylonien oder nach Aegypten gehörte, mich äussern zu wollen, halte ich es doch für angebracht, ein Wort zur Verwendung der Chronik in Jirkus Argumentation zu sagen. Er meint, weil 1. Chron. 1, 10 nur Gen. 10, 8 verwerte, dagegen die weiteren, zur Nimrodepisode gehörigen Sätze v. 9 ff. unberücksichtigt lasse, liege es nahe anzunehmen, dass in Gen. 10 nur v. 8 zum ursprünglichen Texte gehöre, dagegen v. 9 und v. 10–12 spätere Erweiterungen seien. Diese Argumentation ist meines Erachtens voreilig und tatsächlich unbegründet. Jirku hat selbst bemerkt, dass auch noch andere Verse, die in Gen. 10 stehen, in der Chronik fehlen, nämlich Gen. 10, 5. 18 b—21. Er hat sich aber nicht die Frage vorgelegt, ob nicht bestimmte Gründe erkennbar sind, die den Chronisten veranlasst haben, diese Sätze aus Gen. 10 nicht zu übernehmen. Die Gründe hierfür sind aber unverkennbar. Bei genauer allseitiger Erwägung des Tatbestandes ergibt sich nämlich, dass der Chronist nur ein Interesse an den genealogisch verwertbaren Teilen der Genesis hatte, dagegen nicht an geschichtlich erzählenden Sätzen oder solchen, die man wie v. 5. 18b—21 so auffassen kann. V. 8 nahm er deshalb auf, weil er wenigstens in seiner ersten Hälfte eine genealogische Angabe bietet. Dass er auch die zweite Hälfte mit aufnahm, kann mehr oder weniger zufällig, kann aber auch absichtlich geschehen sein. Es können dazu Erwägungen und Absichten gleicher Art Veranlassung geboten haben, wie die, welche zur Aufnahme der Liste der edomitischen Könige führten. Dass die Septuaginta die Verse 11—23 nicht bietet, dagegen v. 10 auch in ihr vorliegt, beweist auch nichts. Obwohl Origenes durch den Asterisk das Textmanko gegenüber dem masoretischen Text als schon der ursprünglichen Gestalt der griechischen Version angehörig gekennzeichnet hat, ist damit noch nicht gesagt, dass es auch wirklich der ursprünglichen Gestalt des Werkes des Chronisten schon angehörte. Ich habe im Gegenteil recht triftige Gründe anzunehmen, dass hier der masoretische Text und nicht der der Septuaginta das Ursprüngliche bietet. Allerdings ist die Frage nach der Herkunft des Textes im 1. Chron. 1 keine besonders einfache. Die Wahrscheinlichkeit ist recht gross, dass die gegenwärtige Gestalt des Textes nicht aus einer einheitlichen Arbeit erwachsen, sondern das Ergebnis der Arbeit verschiedener Hände ist. Aber wie immer diese literarische Frage auch zu lösen sein mag, das eine wird dadurch nicht geändert, nämlich dies, dass die Tatsache, dass aus Gen. 10 nur v. 8 in 1. Chron. 1 Aufnahme gefunden, nichts für die von Jirku aufgenommene These zu beweisen vermag. Ob seine übrigen exegetischen Erwägungen sie stärker zu stützen vermögen, lasse ich dahingestellt. Vorläufig glaube ich an den ägyptischen Nimrod noch nicht.

Zum Namen *Βερζελαῖος* bei Flavius Josephus.

E. O. v. Lippmann erinnert in der Chemiker-Ztg. 1917 S. 429 nach Angaben des Bibelübersetzers E. Kautzsch an den Namen Berzelaios bei Flavius Josephus (geb. 37 n. Chr. in Jerusalem) von barsil-Eisen, also der Eiserne und an die heilige Berzelia im äthiopischen Kalender. Der Name des grossen schwedischen Chemikers Berzelius (1779—1848) dürfe mit diesen Benennungen in Beziehungen stehen. L. Taub bemerkt dazu ebenda S. 483, dass der Name Berzelaios sich bereits 2. Samuel. XVII, 27; LXX, 32, 41; 1. Könige II 7 als Barzilai findet, der ein Gileaditer aus Roglim und ein Wohltäter König Davids war. Die Ableitung des Namens als Eisenmann erwähne schon ein biblisches Namenverzeichnis a. d. J. 1716, vielleicht bedeute der Name gemäss der Schreibweise Bar-Silai = Sohn des Silai. Von anderer Seite wird a. gl. O. mitgeteilt, dass der Familienname Barzilai bei Spaniolen, d. i. Israeliten spanisch-türkischer Herkunft öfter vorkommt. v. Lippmann lehnt die Ableitung von Bar-Silai als Sohn des Silai ab, weil die weibliche Form Berzelia dagegen spreche. Im übrigen ist er auf die Ausführungen von Oscar v. Lemm im Bull. de l'Ac. Imp. d. S. d. Petersburg 1907 Koptische Miscellen XIX bezw. deren Anzeige in den Mitt. Gesch. Med. Naturw. VII (1908) S. 485 durch v. Oefele aufmerksam gemacht worden, wo es sich u. a. um die Herkunft des koptischen Heiligennamens Barzelia handelt und wo auch bereits auf den älteren, männlichen Berzelaios in der Bibel und bei Josephus in der Bedeutung des Eisernen hingewiesen worden ist.

Es wäre von einigem Wert, wenn aus orientalistischen Kreisen, im besonderen von Kennern der Geschichte jüdischer Namen zum Vorkommen und zur Geschichte des Wortes Berzelaios Stellung genommen würde, worauf dann die schwedische Namenkunde[1] ihre Bemühungen einsetzen könnte, selbst für den Fall, dass der altbiblische Name mit dem Namen des berühmten Schweden nichts Geschichtliches gemeinsam haben sollte. Die klassische Bedeutung des berühmten Chemikers macht eine sprachliche Beschäftigung mit seinem Namen wert.

14. 6. 1917. Paul Diergart, Bonn.

Nachtrag: Beim Lesen des Probeabzuges möchte ich noch hinzufügen, dass eine andere Etymologie bei dem Namen des schwedischen Gehöftes Bergsätr ansetzt, wonach sich die Familie seinerzeit Bergselius, später Barzelius bezeichnet haben soll. Schwedisch säter heisst „Alm“,

[1] deren Mitarbeit auch v. Lippmann anspricht.

Digitized by Google

so dass also hiernach Berzelius „der von der Bergalm" bedeutet, wie ich inzwischen in der Chemiker-Ztg. (Köthen) Ende Juli mit Quellen darlegte. Diese Worterklärung findet jedoch nach Prof. v. Lippmann bei schwedischen Chemikern Widerspruch. Kenner der Geschichte jüdischer Namen und solche der schwedischen Namenskunde können die Frage vielleicht aufklären.

26. 7. 1917. D. O.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Akademie der Wissenschaften in Berlin. 12. VII. 17. E. Sachau sprach über die älteste Geschichte und Verfassung des Altertumes in asiatischen Ländern. — Prof. Morf legte eine Mitteilung des Prof. Dr. H. Urtel zum Iberischen in Südfrankreich vor. Die Untersuchung zeigt, dass sich das Baskische in Frankreich bis zur Rhone im Osten, im Norden bis zur Auvergne und im Nordwesten bis in die Dordogne ja bis in die Haute Vienne erstreckt haben dürfte.

19. VII. 17. Diels sprach über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza.

Eine Papyroshandschrift der Sprüche Salomos. In der philologisch-historischen Kl. der K. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften sprach Professor Dr. Georg Steindorff über eine von ihm und Professor Dr. Karl Schmidt in Berlin zu veröffentlichende Papyroshandschrift der Königlichen Bibliothek zu Berlin, die dem dritten nachchristlichen Jahrhundert angehört und den vollständigen koptischen, in dem oberägyptischen Dialekt von Achmim abgefassten Text der „Sprüche Salomos" enthält. Da die Zahl dieser Literaturwerke nicht gross ist und der vorgelegte Text zu den ältesten uns erhaltenen Stücken der koptischen (ägyptischen) Bibelübersetzung gehört, ist seine sprachliche, lexikalische und literarische Bedeutung sehr gross.

Mitteilungen.

Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin wird Dr. Prietze, ein Neffe Nachtigals, den handschriftlichen Nachlas Heinrich Barths und Gustav Nachtigals der Wissenschaft erschliessen. Es handelt sich namentlich um Material aus den Sudanstaaten, besonders von den Haussa und Fulbe und von Tibesti.

In Leipzig soll ein Institut für Orientforschung geschaffen werden. An dessen Spitze sollen die derzeitigen Inhaber der Lehrstühle für slawische Philologie, Prof. Murko, für rumänische Sprache, Prof. Weigand, für arabische Philologie, Geh. Hofrat Prof. Fischer und ein noch zu berufender Vertreter der Islamkunde treten. Ein weiterer Ausbau für Osteuropa ist vorgesehen. Ebenso wird eine Reihe von jüngeren Lehrkräften und Lektoren herangezogen werden.

Personalien.

Der Afrikaforscher Gustav Denhardt ist gestorben.

Der Berliner Privatdozent Dr. G. Rodenwaldt ist vom 1. Oktober 1917 ab zum ordentl. Professor der Archäologie in Giessen ernannt, als Nachfolger Watzingers.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Abh. d. Phil.-Hist. Kl. d. K. S. G. d. W. Leipzig. 1917: Bd. XXX. No. V. Wilhelm Heinrich Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917: 12. *Hugo Radau, Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi or Babylonian Lenten Songs from the Temple Library of Nippur (F. H. Weissbach). — Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (O. Gruppe) (Schluss). 13. G. Th. Hoech, Die Hauptformen der römischen Triumphbogen und der Stil der römischen Münzen II. 14. G. Th. Hoech, Die Hauptformen der römischen Triumphbogen und der Stil der römischen Münzen. (Schluss).

15. *Ludwig von Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (E. Gerland)

16. *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegyptens (Fr. W. v. Bissing).

17. *J. van Wageningen, Astrologie en haar invloed op de romeinsche Literatuur (A. Kraemer). — *U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Alexander der Grosse.

18. *G. Kazarow, Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker (E. v. Stern).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:

14. *Nicolas Hohlwein, l'Égypte Romaine; Recueil de papyrus choisis (Carl Wessely).

15. *Otto Weinreich, Triskaidekadische Studien (Martin P. Nilsson). — *Benzion Kellermann: Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes II (M. Horten). — *E. Washburn Hopkins, Epic Mythology (M. Winternitz).

16. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 26.—29. Jahrgang (Karl Bihlmeyer). — *Hans Ehelolf, Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen (E. Ebeling). — *Eduard Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (F. K. Ginzel).

17. *Walter Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (J. Meinhold). — *Peter Thomsen, Palästina-Literatur (R. Hartmann).

18. *J. Hammer-Jensen, Deux Papyrus à contenu d'ordre chimique (H. Diels).

19. Moses Schorr, Josef Halévy 1827—1917. — *Adolf Schwarz, Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Literatur (Ludwig Blau). — *Albert Mayr, Ueber die vorrömischen Denkmäler der Balearen (Hubert Schmidt).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:

Jan./Febr. *K. Miller, Itineraria Romana; Ders., Die Peutingersche Tafel oder Weltkarte des Castorius (W. Kubitschek).

März. *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn gewidmet (H. Oldenberg).

Hermes. 1917:

1917: 52. Bd. 1. H. E. v. Stern, Bemerkungen zu Strabons Geographie der Taurischen Chersonnesos.

2. H. Hermann Mutschmann, Das Genesiszitat in der Schrift *περι ὑψους*. — M. Forstner, Hannibals und Hasdrubals Alpenübergang bei Silius Italicus (Punica III 466—644 und XV 503—508). — F. Graefe, Karthagische Seestrategie im Jahre 406 v. Chr.

Historische Zeitschrift. 1917:

3. F. 21. B. 2. H. Walter Otto, Die Hethiter. — *M. Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr. (Rudolf Martin). — *G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (Spiegelberg).

3. H. Walter Otto, Neues zur Hethiterfrage (zu Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft).

Islam. 1917:

B. VII. H. 4. Georg Jacob, Türkische Urkunden. — Hubert Neumann, Türkische Urkunden und Briefe. — Karl Philipp, Beiträge zur Kulturgeschichte Persiens nach Sa'dî. (Forts.). — Max Meyerhof, Beiträge zum Volksheilglauben der heutigen Aegypter. — C. Brockelmann, Eine türkische Urkunde aus Ungarn. — Martin Hartmann, Die sufische *silsile* und Abu Bekr. — J. Weiss, Nochmals Islam VII, 128. — *Richard Leonhard, Paphagonia; *Karutz, Unter Kirgisen und Turkmenen (O. Rescher). — A. J. Wensinck, Mitteilung. — R. Tschudi, Zu Jacobs Hilfsbuch IV. — G. Jacob, Mitteilungen aus einem Briefe von Herrn v. Kraelitz.

Digitized by Google

Literarisches Zentralblatt. 1917:
13. *Otto Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Brockelmann). — *Gawril J. Kazarow, Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker (K. J. Neumann). — *Konrad Weichberger, Die Planeten-Quadrille.
14./15. *P. Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart (S. Krauss). — *K. Sethe, Der Nominalsatz im Aegyptischen und Koptischen; Ders., Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern (G. Roeder).
16. *Friedrich Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (E. Weiss).
17. *Theologischer Jahresbericht. 32. Bd (Schm.). — *Franz Kuypers, Spanien unter Kreuz und Halbmond; *Rudolf Lothar, Die Seele Spaniens (A. S.). — *Moses Schorr, Eine babylonische Seisachthie (E. Ebeling). — Friedrich Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (Pr.).
19. *Mehmed Salaheddin, Türkische Gespräche (Brockelmann).
20. Franz Wutz, Onomastica sacra (E. Klostermann). — J. Németh, Türkisches Uebungsbuch für Anfänger (Brockelmann). — *Eckhard Unger, Zwei babylonische Antiken aus Nippur; Reliefstele Adadniraris III aus Saba'a und Semiramis (F. H. Weissbach).

Mnemosyne. 1917:
N. S. V. XXXXV. P. II. P. H. Damsté, Pytheas Massiliensis; Oedipus Indicus.

Nchr. d. K. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1916:
H. 5. W. Meyer, Die älteste lateinische Fassung der Placidas-Eustasius-Legende.
1917: 1. R. Reitzenstein, Cyprian der Magier. — A. Hilka u. W. Meyer, Ueber die neu-aramäische Placidas-Wandergeschichte. — R. Reitzenstein, Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus.

Neue Orient. 1917:
Bd. 1. H. 1. Scheich Abdurreschid Ibrahim, Vom Sein und Werden der tatarischen Nation. — B. Moritz, Die Bergwerke im alten Arabien. — *Mehmid Salaheddin, Türkische Gespräche (Sebastian Beck). — *Enno Littmann, Ruinenstätten und Schriftdenkmäler Syriens (M. Sobernheim).
H. 2. Ezzatallah Khan Hedayat, Die Entwicklung der persischen Presse bis zur Revolution im Jahre 1907.

Nordisk Tidskrift for Vetenskab etc. 1916:
7. N. P.-N. Nilsson, Tideräkning och Astrologi.

Osteuropäische Zukunft. 1916:
1. J. Nr. 16. Panoff, Bulgarien und die bulgarische Frage. — M. L. Valentin, Die Turko-Tataren des europäischen Russlands.

Petermanns Mitteilungen. 1917:
Februar. Richard Hartmann, Arabien im Weltkrieg.
März. *F. Bork, Das georgische Volk (A. Dirr). — *E. J. Banks, Bismya or the Lost City of Adab (A. Musil). — *G. Karge, Prähistorische Denkmäler am Westufer des Gennezarethsees (M. Blanckenhorn). — *Th. Jäger, Persien und die persische Frage (Machatschek). — *G. Steindorff, Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart (M. Blanckenhorn).

Sb. d. K. Bayr. Ak. d. W. Phil.-phil. u. hist. Kl. 1916:
2. Abh. Carl Robert, Archäologische Miscellen (Kleobis und Biton; das Urbild der Chimaira; Polos).
3. Abh. Albert Rehm, Griechische Windrosen.

Sitz. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1917:
XX. XXI. XXII. B. Meissner, Der Staatsvertrag Ramses' II von Aegypten und Ḫattušils von Ḫatti in akkadischer Fassung.

Theologische Literaturzeitung. 1917:
8/9. Hugo Gressmann, Der Sinaikult in heidnischer Zeit (über Moritz gleichnamige Studie in Abh. d. G. d. W. Göttingen. — *Herm. Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuches (A. Wiedemann). — *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch; Jüdischdeutsche Texte (Fiebig). — *Bruno Violet, Religion und Kultur des Islams (Horten).
10. *Carl Heinrich Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. 7. Aufl. (A. Bertholet). — *Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Titius).
11. *S. Gelbhaus, Religiöse Strömungen in Judäa während und nach der Zeit des babylonischen Exils (Georg Beer). — *Johann Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des Alten Testaments (A. Bertholet). — *Jahrbuch der Jüdisch-literarischen Gesellschaft IX—XI (Hermann L. Strack).

Theologische Quartalschrift. 1916:
98. J. 4. H. E. König, Hermeneutik des AT; *H. Mager, Die Peschittho zum Buche Josua (Riessler).

Weltwirtschaftliches Archiv. 1917:
9. B. H. 3. Emrich Fryda von Kaurimsky, Die mohammedanische Familie in rechtlicher und sozialer Beleuchtung. — F. Trachmann, Türkische und persische Sprachhilfsmittel. — *Paul R. Krause, Die Türkei (Ewald Banse, der ein Warnungszeichen vor dem Buche errichtet, das nach den Proben nicht unberechtigt zu sein scheint).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:
13. *E. Belzner, Land und Heimat des Odysseus (Wilhelm Dörpfeld) (Schluss).
17. *Gawril J. Kazarow, Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker (Hans Lamer).
19. *H. Torczyner, Die Entstehung des semitischen Sprachtypus (Reinhold Wagner).

Zeitschrift für Assyriologie. 1917:
XXXI. B. 1.—2. H. Th. Nöldeke, Tigre-Lieder. — J. J. Hess, Bemerkungen zu einigen arabischen Wörtern des abessinischen Glossars (Z. A. XXI, 61 ff.). — Arthur Ungnad, Ein neuer Assurbanipal-Text; Lexikalisches. — M. Kmoskó, Beiträge zur Erklärung der Inschriften Gudea's. — Otto Schroeder, Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums. I. Zur Inschrift des Ibik-Ištar von Malgûm. II. Neue Bruchstücke der Serie „*AN* = *ᵘᵘA-nu-um*". — H. Zimmern, Das Nergallied Berl. VAT 603 = Philad. CBM 11344 = Lond. Sm. 526. — Mark Lidzbarski, Die lydisch-aramäische Inschrift von Sardes. — Wilhelm Förtsch, Zehn neue Inschriften aus der Zeit Urukaginas; vorsargonische Opferlisten. — Arthur Ungnad, Gab es eine sumerische Fassung der siebenten Tafel des Weltschöpfungsgedichtes?; die platonische Zahl. — Wilh. Förtsch, Die Lesung des sumerischen Ideogramms = akkad. *aklu*; zu PA = *aklu*; Šakanakku; ᵈNamašše nin-en; ein Kaufvertrag aus der Regierungszeit Lugalandas; zu Gudea Zylinder A 17, 15—16. — *Franz Stuhlmann, Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurès (Südalgerien); die Mazigh-Völker (O. Rescher). — *Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[3] (Ed. Mahler).

Zeitschrift für ägyptische Sprache. 1917:
Bd. 53. F. W. v. Bissing, Die „Gottesstrasse". — A. Ember, Kindred Semito-Egyptian Words. — H. Kees, Ein Onkel Amenophis IV. Hoherpriester von Heliopolis? — A. Rusch, Der Tote im Grabe. — K. Sethe, Die historische Bedeutung des 2. Philä-Dekrets aus der Zeit des Ptolemaios Epiphanes. — Ders., Zwei bisher übersehene Nachrichten über Kunstwerke aus Kupfer aus den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte. — Ders., Ein ägyptisches Denkmal des alten Reichs von der Insel Kythera mit den Namen des Sonnenheiligtums des Königs Userkef. — W. Spiegelberg, Briefe der 21. Dynastie aus El-Hibe. — Ders., Der demotische Papyros Heidelberg 736. — Ders., Varia (No. 1—18). — Ders., Demotische Miszellen (1—9). — Ders., Koptische Miszellen (1—9). — H. Wiesmann, ⲁⲓ-ϩⲣⲁⲥ : ⲥⲓ-ϩⲣⲁⲥ. — Miszellen: v. Bissing, Die Verwendung von Musterbüchern im alten Reich. — M. Burchardt, Parallelen zum Papyrus d'Or-

Digitized by Google

biney. — G. Steindorff, Zwei Särge des Neuen Reichs. — H. Wiesmann, Verbindung von pcy mit dem Qualitativ. — Ders., MCAT = τα πέρατα. — Ders., Ein eigentümlicher Gebrauch von MMON. — Nachruf: Max Burchardt. — G. Steindorff, Die blaue Königskrone.

Zeitschrift für bildende Kunst. 1916/17: N. F. Bd. XXVIII H. 4. Walther Philipp Schulz, Die Wahrheit über Riza Abbasi, den Maler.

Zeitschrift f. Ethnologie. 1916: II/III. E. Assmann, Die Uranfänge des Segelns (altägyptische Darstellungen, der Palmzweig oder Busch auf den äg. Schiffen ist das älteste Segel). — Kluge, Bericht über die Reise i. d. Kaukasus und im russischen Armenien (Uebersicht).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1917: 1. K. Oestreich, Reise in Bulgarien. — Kleinere Mitteilungen: Forschungsreise im Balkan. Imbros. Syrien als Wirtschaftsgebiet. Bevölkerung Syriens. 3. *A. Maurizio, Die Getreide-Nahrung im Wandel im Zeiten (Ed. Hahn).

Zeitschrift f. hebräische Bibliographie. 1916: 4/6. Samuel Poznański, Karäische Kopisten und Besitzer von Handschriften. — Leopold Zunz, Mitteilungen aus hebräischen Handschriften (Schluss).

Zeitschrift für katholische Theologie. 1917: 1. H. Andreas Eberharter, אָשָׁם und חַטָּאת im Alten Testament (Schuld- und Sündopfer im A. T.: will als älteste belegbare Bezeichnung der beiden fraglichen Wörter „Schuld" und „Sünde" annehmen). — *Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Emil Dorsch). — *Leo Haefeli, Samaria und Peraea bei Flavius Josephus (Urban Holzminster). II. H. *Clemens Baeumker, Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften (K. Six). — *Franz X. Kortleitner, Archaeologia Biblica (J. Linder). — *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (A. Krõß). — *Hermann Mayer, Die Peschittho zum Buche Josue (J. Linder).

Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1917: VII 2. H. A. Fokken, Erzählungen und Märchen der Larusa (Mischvolk am Meruberge, welche Sitten, Gebräuche und Sprache der Masai angenommen haben). — C. Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — Otto Dempwolff, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika. H. 3. Otto Dempwolff, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika. — Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *H. Fokken, Gottesanschauungen und religiöse Ueberlieferungen der Masai (Carl Meinhof).

Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1917: 1.—6. Heft (Festgabe für W. Herrmann). W. Frankenberg, Der Krieg in der Religion der älteren Propheten. — R. Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des NT. — Heermann, Grundsätzliches zur Mohammedanermission.

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1916: 3/4. J. v. Negelein, Zur Herkunft und Wanderung des indischen Traumaberglaubens. — J. Bolte, Abergläubischer Gebrauch der magischen Zahlenquadrate. — W. Kornik, Zur Volkskunde der Juden in Polen und Litauen. — *M. J. bin Gorion, Der Born Judas (J. Bolte).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Johannes Theis, Die Weissagung des Abdias. Trier, Paulinus-Druckerei 1917. M. 2,50.

*Wilhelm Caspari, Tronbesteigungen und Tronfolge der israelitischen Könige (Altorient. Texte u. Untersuchgn. hrsg. v. Meissner. I 3). Brill, Leiden, 1917.

Artur Wachsberger, Stilkritische Studien zur Wandmalerei Chinesisch Turkestans (Sonderveröff. d. Ostasiatischen Zeitschrift). Oesterheld & Co., Berlin, 1916.

Wilhelm Heinrich Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten (Abh. d. Phil. Hist. Kl. d. k. Sächs. G. d. W. XXXIII. Bd. Nr. V.). Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 6 —.

Heinrich Margulies, Der Kampf zwischen Bagdad und Suez im Altertum (Deutsche Orient-Bücherei, hrsg. v. Ernst Jäckh 21). Weimar, Gustav Kiepenheuer 1917. M. 1,30.

Eduard König, Hermeneutik des alten Testaments. Bonn, A. Marcus & E. Webers V. 1916. M. 6 —.

Ernst Bass, Die Merkmale der israelischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud. L. Lamm, Berlin 1917. M. 1,50.

Julius Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. und Darius II. (K. A. d. W. in Wien, Phil.-hist. Kl. Denkschr. 59. Bd., 3. Abh.) Wien, Alfred Hölder 1917.

Der neue Orient. I, 7.

Briefkasten.

Herr Dr. P. Humbert wird gebeten, seine Anschrift anzugeben, damit ihm die Korrektur gesandt werden kann.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Delitzsch, Friedrich: **Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie.** (37 S.) 8°. 1917. M. 2 —
(Mitteilungen der VAG, 20. Jahrgang, 5. Heft.)

Heussi, Karl: **Untersuchungen zu Nilus dem Asketen.** (IV, 172 S.) 8°. 1917. M. 6.50
(Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit., 42. Bd., 2. H.)

Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Drittes Heft. Autographien von Erich Ebeling. (S. 161—240) Fol. 1917. M. 12 —; kart. M. 13 —
(28. Wissensch. Veröffentlichung der DO-G., 3. Heft.)

Streck, Maximilian: **Seleucia und Ktesiphon.** Mit 1 Abbildung u. 3 Kartenskizzen. (64 S.) 1917. M. 1.20
(Der Alte Orient, 16. Jahrg., Heft 3/4.)

Urkunden des ägyptischen Altertums. Mit Unterstützung der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Verbindung mit Kurt Sethe und Heinrich Schäfer herausgegeben von Georg Steindorff. Fünfte Abteilung, Heft 3:

Religiöse Urkunden. 3. Heft. Ausgewählte Texte des Totenbuches. Bearbeitet von Hermann Grapow. (S. 137—208 [4°] in Autographie u. Deutsche Uebersetzung S. 53—80 [8°] in Buchdruck.) 1917. M. 7.50

Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von Georg Steindorff. 53. Band. (III, 152 S. mit 45 Abbildgn. u. 8 Taf.) gr. 4°. 1917. M. 25 —

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Golts-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 9 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **September 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 257—278

Epstein, J. N.: Biblisch-Talmudisches 274
Erbt, Wilhelm: Die Fürstensprüche im Hesekielbuche 270
Jirku, A.: Der Brief des Königs Asa von Juda an Benhadad von Damaskus 267
Meissner, Bruno: Geographica. 3. Zalzallat 266
Peiser, F. E.: Obadiah 6 und 7 278
Weidner, E. F.: Zahlenspielereien in akkadischen Leberschautexten 257

Besprechungen . . . Sp. 279—287

Diez, Ernst: Die Kunst der islamischen Völker (Schluss) (R. Hartmann) 279
Unger, Eckhard: Reliefstele Adadniraris III (O. Schroeder). 285
Wutz, Franz: Onomastica Sacra (W. Förtsch) 282

Mitteilungen 287
Personalien 287
Zeitschriftenschau . . . 287—288
Zur Besprechung eingelaufen . . 288

Zahlenspielereien in akkadischen Leberschautexten.

Von Ernst F. Weidner.

Für Zahlenspielereien haben die Babylonier, dieses mathematisch so hochbegabte Volk, von jeher eine grosse Vorliebe besessen. Bot ihnen ja doch für derlei Kunststücke ihr Zahlensystem, in dem 𒁹 nicht nur 1, sondern auch 60 und seine Potenzen, und 𒌋 nicht nur 10, sondern auch 600 und seine Potenzen bedeutete, jede nur erwünschte Handhabe. Sie haben diese Elastizität des Zahlensystems denn auch mit grosser Spitzfindigkeit und Raffiniertheit auszunützen verstanden, so dass es uns oft erhebliche Mühe kostet, ihren verschlungenen Gedankengängen nachzugehen. In Babyloniaca VI, p. 8 ff. habe ich einen Text aus Ašurbanipals Bibliothek veröffentlicht, der eine ganze Reihe von Beispielen dieser akkadischen Liebhaberwissenschaft vereinigt. Am bekanntesten ist wohl die Angabe Sargons in einer seiner Bauinschriften, dass 16283 die „Zahl seines Namens" sei[1]. Hier möchte ich nun einen Text in Bearbeitung vorlegen, welcher in recht interessanter Weise zeigt, dass die akkadische Sucht zu Zahlenspielereien auch die Leberschauliteratur nicht verschont hat. Dass dabei auch ein wichtiger Beitrag zur Kenntnis der akkadischen Zeitrechnung abfällt, wird gewiss nur freudig begrüsst werden.

Im Jahre 1911 veröffentlichte Handcock in den Cuneiform Texts XXX und XXXI eine grosse Reihe wichtiger Leberschautexte aus Ašurbanipals Bibliothek, von denen bis heute noch nicht ein einziger eine Bearbeitung gefunden hat. Einer der interessantesten dieser Texte ist K 4061 (CT XXXI, pl. 16 und 18). Mit ihm wollen wir uns hier näher beschäftigen.

Vorderseite.

. . . . . .

1. *šumma ḳabal*[2] *ṣêri*[2] *imna* ŠÚ-SI U *nadi*[di][10 A-RÁ 2 20 20 *ûmî*[mi]]
2. *ina* [gii]*kakki imaḳḳut tibût ummâni*[ni] [*šamû*[u] *izannun*[nun]]
3. *šumma išid ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*[di] 10 A-RÁ 3[2] 30[2] [30 *ûmî*[mi]]
4. *ina* [gii]*kakki imaḳḳut tibût ummâni*[ni] *šamû*[u] [2] [*izannun*[nun]]
5. *šum-ma a-na arḫê II*[kan] *têpuš*[ui] *rêš a-dan-ni-ka* 20 20 *ûmî*[mi][. . .]
6. 2400 *ud-da-zal-li-e šattu I*[kan] *illak-ma* 200 *ud-da-zal-li-e ar*[*ḫu* . . . . .]
7. *šum-ma ana šatti I*[kan] *têpuš*[ui] $6^2/_3$ *ud-da-zal-li-e ûmî*[mi] *a-na* 360 [ ]
8. $6^2/_3$ A-RÁ 360 2400 *tam-mar* 2400 *ud-da-zal-li-e šatti I*[ka][n] *a-na* [ ]
9. 40 A-RÁ 3 120 *tam-mar* 120 4 *arḫê ina nikasi* [ ]

[1] Vgl. Peiser, MVAG 1900, 2, S. 50 f. Hommel, OLZ 1907, Sp. 225 ff.

[2] Teilweise abgebrochen.

Digitized by Google

10. *ana šatti I*^{kan} *a-dan-na tašakkan*^{an} *rêš a-dan-ni-ka*[1] [120]

11. *šumma rêš ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 1 120 4 *ar*[*ḫê* . . . .]
12. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummâni*^{ni} *š*[*amû*]^{ú}[1] *izannun*^{n} [^{un}]
13. *šumma ḳabal ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 2[1] [240] 8[1] *arḫê* [ ]
14. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummâni*^{ni} *šamû*[^{ú} *izannun* ^{nun}][2]
15. *šumma išid ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 3[1] [360 12 *arḫê* . . . . .]
16. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummâni*^{ni} *šamû*[^{ú}[1] *izannun* ^{nun}]
17. *šum-ma a*(!)*-na šanâti II*^{kan} *têpuš*^{uš} *rêš a-dan-ni-ka* 240 8(!) *arḫê* [ ]
18 EN UD-ZAL-A [ ]

19. *šumma lu ina rêš ṣêri imna* U *lu ina ḳabal ṣêri imna* U *lu ina išid ṣê*[*ri imna* U U]
20. *ú-lu* 1 *ú-lu* 2 *ú-lu* 3 *nadû*^{pl} *nakru* URU . . . [ ]
21. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummâni*^{ni} *šamû*^{ú}[1] *izannun*[^{nun}]
22. *šum-ma ana ûmi I*^{kan} *têpuš*^{uš} *a-dan-ni ûmi*^{mi} 10 . . . [ ]
23. *šumma ina rêš ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 1/3 A-RÁ 1 1/3 *ina*(?) GAR ILLAT [ ]
24. *a-na* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummân nakri šamû*^{ú} *lâ*[1] [*izannun* ^{nun}]

Rückseite.

1. *šumma ina ḳabal ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 1/3 A-RA 2 2/3 *ina* 8 *bêru* [*ûmi*^{mi} . . . .]
2. *a-na* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummân nakri šamû lâ izannun* ^{nun}
3. *šumma* [*ina*] *išid ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 1/3 A-RÁ 3 1 *ina* 12 *bêru ûmi*^{mi} [ ]
4. [*šum-m*]*a ana arḫi I*^{kan} *têpuš*^{uš} *a-dan-ni* 10 *arḫu* 10 *šumêli* (?) [ ]
5. [*šum*]*ma ina rêš ṣêri šumêla* U [U] *nadi*^{di} 10 A-RÁ 1 10 *ina* 10 *ûmî*^{mi} URU [ ]
6. *ina* ^{giš}*k*[*akki imaḳ*]*ḳut ti*[*bût umm*]*ân nakri šamû*^{ú} *lâ izannun* ^{nun}
7. *šumma ina ḳabal ṣ*[*êri*] *šumêla* U U *nadi*^{di} 10 A-RÁ 2 20 *ina* 20 *ûmî*^{mi} [ ]
8. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût umman nakri šamû*^{ú} *lâ izannun*^{n}[^{un}]
9. *šumma ina išid ṣêri šumêla* U U *nadi* 10 A-RÁ 3 30 [*ina* 30 *ûmî*^{mi} . . . .]
10. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummân nakri šamû*^{ú} [*la izannun* ^{nun}]

11. *šum-ma ina a-dan-ni šattu I*^{kan} [ ]
12. *šumma ina rêš ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 12[0 A-RÁ 1 120 4 *arḫê* . . . . .]

[1] Teilweise abgebrochen.
[2] In Spuren erhalten.

13. *a-na* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummân* [*nakri šamû*^{ú} *lâ izannun* ^{nun}]
14. *šumma ina ḳabal ṣêri šumêla* [U U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 2 240 8 *arḫê* . . . .]
15. *a-na* ^{giš}*kakki* [*imaḳḳut tibût ummân nakri šamû*^{ú} *la izannun* ^{nun}]
16. *šumma ina išid ṣê*[*ri šumêla* U U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 3 360 12 *arḫê* . . .]
17. *a-na* ^{giš}[*kakki imaḳḳut tibût ummân nakri šamû*^{ú} *lâ izannun* ^{nun}]

18. *šumma ina rêš* [ ]
19. *šumma ina* . . [ ]
20. *šum*[*ma* . .]
. . . . . .

Uebersetzung[1].

Vorderseite.

. . . . . .

1. Wenn auf der Mitte der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger lieg[t, 10 mal 2 (=) 20 : 20 Tage . . .]
2. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, [Regen wird regnen].
3. Wenn am Grunde der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 10 mal 3 (=) 30 [: 30 Tage . . .]
4. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Regen [wird regnen].
5. Wenn du es für zwei Monate machst, (so ist) der Beginn deiner Periode 20. 20 Tag[e . . . .]
6. 2400 uddazallê: ein Jahr läuft ab, und 200 uddazallê: ein Mon[at läuft ab (?)].
7. Wenn du es für ein Jahr machst, so [erhebe?] 6 2/3 uddazallê des Tages auf 360.
8. 6 2/3 mal 360 : 2400 erhältst du. 2400 uddazallê (hat) ein Jahr. Auf . . [. . . . .].
9. 40 mal 3 : 120 erhältst du. 120 (=) 4 Monate in der Abrechnung [ ].
10. Für ein Jahr machst du die Periode: der Beginn deiner Periode ist [120].

11. Wenn am Oberteile der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 1 (=) 120 : 4 Mon[ate . . .]
12. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, R[ege]n wird regn[en].
13. Wenn auf der Mitte der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 2 (=) [240 :] 8 Monate [ ]
14. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Rege[n wird regnen].
15. Wenn am Grunde der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 3 (=) [360 : 12 Monate . . .]
16. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Rege[n wird regnen].

[1] Die Uebersetzung ist so wörtlich wie möglich gehalten.

Digitized by Google

17. Wenn du es für 2 Jahre machst, so ist der Beginn deiner Periode 240 (=) 8 Monate [. . . .]
18. der Herr (?) des uddazallû [ ]

19. Wenn entweder am Oberteile der Rückfläche rechts vom Finger oder auf der Mitte der Rückfläche rechts vom Finger oder am Grunde der Rückf[läche rechts vom Finger Finger]
20. entweder einer oder zwei oder drei liegen, . . . der Feind . . Stadt . . [ ]
21. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Regen wird regn[en].
22. Wenn du es für einen Tag machst, so ist die Periode des Tages 10 . . [ ].
23. Wenn am Oberteile der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, 1/3 mal 1 (=) 1/3: in (?) . . . . . [ ]
24. wird sich auf die Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen [wird] nicht [regnen].

Rückseite.

1. Wenn auf der Mitte der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, 1/3 mal 2 : (=) 2/3 : in 8 Doppelstunden [des Tages . . .]
2. wird sich auf die Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen.
3. Wenn [am] Grunde der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, 1/3 mal 3 (=) 1: in 12 Doppelstunden des Tages [ ].
4. [Wen]n du es für einen Monat machst, so ist die Periode 10 : Monat(?) 10 links(?) . . . [ ].
5. [We]nn am Oberteile der Rückfläche links vom Finger [ein Finger liegt], 10 mal 1 (=) 10 : in 10 Tagen die Stadt . . [ ]
6. wird durch die W[affe fal]len, Auf[stehen des Heer]es des Feindes, Regen wird nicht regnen.
7. Wenn auf der Mitte der Rü[ckfläche] links vom Finger ein Finger liegt, 10 mal 2 (=) 20 : in 20 Tagen [. . .]
8. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regn[en].
9. Wenn am Grunde der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, 10 mal 3 (=) 30 : [in 30 Tagen . . . .]
10. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen [wird nicht regnen].

11. Wenn in der Periode ein Jahr [ ].
12. Wenn am Oberteile der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, 12[0 mal 1 (=) 120 : 4 Monate . . . .]
13. wird sich auf die Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres [des Feindes, Regen wird nicht regnen].
14. Wenn auf der Mitte der Rückfläche links [vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 2 (=) 240 : 8 Monate . . . .]
15. [wird sich] auf die Waffe [stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen].
16. Wenn am Grunde der Rück[fläche links vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 3 (=) 360 : 12 Monate . . . . .]
17. [wird sich] auf die [Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen].

18. Wenn am Anfange [ ].
19. Wenn am . . . [ ].
20. Wenn . . . [ ].

. . . . . .

Bemerkungen.

Vs. 1. Zu *ṣêru* „Rückfläche der Leber" s. Jastrow, Religion II, S. 229, Anm. 2. Sie zerfällt in unserem Texte in drei Teile: oberes Drittel (*rêšu*), Mitte (*ḳablu*) und unteres Drittel (*išdu*).

Šú-si und u sind beide akkadisch *ubânu* zu lesen. Dass beide die gleiche Lesung haben müssen, erhellt schon aus dem Umstande, dass von Vs. 19 ab für Šú-si durchweg u eingesetzt ist. Vgl. auch Klauber, Polit.-Rel. Texte, S. XLIII ff. Mit *ubânu* wird in erster Linie der lobus caudatus bezeichnet (s. Jastrow, Religion II, S. 231, Anm. 10; Klauber, a. a. O.; Holma, Körperteile, S. 125), dann aber auch jede fingerartige Markierung und jeder fingerartige Anhang auf der Leber. In unserem Texte dürfte mit dem ersten *ubânu* der lobus caudatus, mit dem zweiten *ubânu* eine fingerartige Markierung auf der Leberrückfläche gemeint sein.

2. Wer durch die Waffe fallen soll, ist nicht erhalten; wahrscheinlich der Feind. „Aufstehen meines Heeres" bedeutet, dass es zum Kampfe gegen den Feind ausrückt. Zu *šamû* „Regen" s. Weidner, BA VIII, 4, S. 71.

5. *adannu* „bestimmte Zeit, Periode", besonders häufig in den astronomischen Texten als Terminus für „Periode" eines Planeten (vgl. z. B. Virollaud, Astrol. Chald., 2. Suppl., LXIV, II, 6 usw.) u. dgl. Hier bezeichnet es den der Rechnung zugrunde gelegten festgesetzten Zeitabschnitt.

6. Zu *uddazallû* s. unten.

Der vorliegende Text zerfällt, wie ohne weiteres klar ersichtlich ist, in zwei Hauptabschnitte. Der erste endigt mit Z. 21, der zweite beginnt mit Z. 22 der Vorderseite. Das unterscheidende Charakteristikum liegt in den Worten „rechts" und „links". Im ersten Teile wird der zweite „Finger" rechts, im zweiten links vom ersten „Finger" beobachtet. Dementsprechend ist auch die Deutung der Omina verschieden. Denn rechts ist die pars familiaris, links die pars hostilis, d. h., wie fast durchweg üblich in der akkadischen Ominaliteratur, rechts = günstig, links = ungünstig für den Orakelsuchenden[1].

[1] Vgl. Hunger, Tieromina, S. 11, Anm. 1; Klauber, Pol.-Relig. Texte, S. XXXIII.

Digitized by Google

Die Deutung im ersten Teile lautet durchweg: „(der Feind?) wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Regen wird regnen". Im zweiten Teile würde man dementsprechend erwarten: „(der König o. dgl.) wird durch die Waffe fallen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen". So lesen wir auch in der Tat Rs. 6. 8. 10. In den übrigen Zeilen des zweiten Hauptabschnittes, die die Deutung enthalten (Vs. 24. Rs. 2. 13. 15. 17), ist aber durch die unauffällige Veränderung von *ina* in *ana* eine beträchtliche Verschiebung des Sinnes der Deutung zugunsten des Befragers erzielt worden. Der Anfang der Deutung lautet nämlich jetzt: (der König o. dgl.) wird sich auf die Waffe stürzen usw.". Sicher ist diese Nüanzierung auch Rs. 6. 8. 10 beabsichtigt gewesen, aber infolge der Unachtsamkeit des Verfassers oder Abschreibers der Tafel unterblieben.

Jeder der beiden Hauptabschnitte zerfällt wieder in drei Unterteile: der erste bezieht die Deutung auf den Tag, der zweite auf den Monat, der dritte auf das Jahr. Hier setzen nun die Zahlenspielereien ein. Zugrunde gelegt ist diesen die Zahl 1, die dem Volltage entspricht, So ergibt sich für den Monat die Zahl 30, für das Jahr die Zahl 360, mit anderen Worten, es wird mit Kalenderzahlen operiert. Da nun jeder der drei Unterabschnitte noch in drei weitere Teile zerfällt (oberer Teil, Mitte und unterer Teil der Leberrückfläche), so ergibt sich als Beginn der Rechnung für den Tag die Zahl $^1/_3$, für den Monat die Zahl 10 und für das Jahr die Zahl 120. Das Schema sieht also, dem gut erhaltenen zweiten Hauptteile entnommen (Vs. 22 ff.) folgendermassen aus:

I.

1. Oberer Teil der Leberrückfläche — $^1/_3 . 1 = ^1/_3$ — Deutung auf 4 Doppelstunden bezüglich.
2. Mitte der Leberrückfläche — $^1/_3 . 2 = ^2/_3$ — Deutung auf 8 Doppelstunden bezüglich.
3. Unterer Teil der Leberrückfläche — $^1/_3 . 3 = 1$ — Deutung auf 12 Doppelstunden bezüglich.

II.

4. Oberer Teil der Leberrückfläche — $10 . 1 = 10$ — Deutung auf 10 Tage bezüglich.
5. Mitte der Leberrückfläche — $10 . 2 = 20$ — Deutung auf 20 Tage bezüglich.
6. Unterer Teil der Leberrückfläche — $10 . 3 = 30$ — Deutung auf 30 Tage bezüglich.

III.

7. Oberer Teil der Leberrückfläche — $120 . 1 = 120$ — Deutung auf 4 Monate bezüglich.
8. Mitte der Leberrückfläche — $120 . 2 = 240$ — Deutung auf 8 Monate bezüglich.
9. Unterer Teil der Leberrückfläche — $120 . 3 = 360$ — Deutung auf 12 Monate bezüglich.

Vom ersten Hauptteile ist nur noch Abschnitt II zur Hälfte (Vs. 1 ff.) und Abschnitt III (Vs. 11 ff.) ganz erhalten. Was heute verloren gegangen ist, kann dem zweiten Hauptabschnitte entsprechend leicht ergänzt werden. Was uns diesen ersten Hauptteil aber so besonders wertvoll macht, ist die noch wohl erhaltene kuriose Anleitung, wie für das Jahr die Zahl 120 zu errechnen ist. Sie findet sich Vs. 5 ff. und bietet einen höchst interessanten Beitrag zur Kenntnis der akkadischen Zeitrechnung. Das der Rechnung zugrunde gelegte Zeitmass ist das uddazallû. Zu seiner Erklärung muss ich weiter ausgreifen.

1. In der Götterliste K 4349, Rs. XII, 46 f. (CT XXIV, pl. 45; vgl. Delitzsch, Wörterbuch, S. 137) lesen wir:

2400 = *ud-da-zal-li šatti*
200 = *ud-da-zal arḫi*

Mit anderen Worten: 1 Tag hat $6^2/_3$, 1 Monat 200 und 1 Jahr 2400 uddazallê. 1 uddazallû hat eine Dauer von $3^h\ 36^m$. Hommel (Sumer. Lesestücke, S. 41; Aufs. und Abhandl., S. 242, Anm. 2 und 459 f.; OLZ X, 1907, Sp. 332 f.) und Lehmann-Haupt (Verhandl. Berl. Anthrop. Gesellsch. 1896, S. 448 ff.; Zeitschr. f. Ethnol. XXVIII, 1896, S. 447 f.)[1] haben diese Angaben einst lebhaft erörtert, und der letztere hat auf die folgenden kalendarischen Beziehungen des uddazallû aufmerksam gemacht:

1 uddazallû = 216 Minuten
60 uddazallê = 9 Tage = $^1/_3$ Monat
3600 uddazallê = 540 Tage = $1^1/_2$ Jahre
7200 uddazallê = 1080 Tage = 3 Jahre.

2. Der Text K 2164 + 2195 + 3510, den ich Babyloniaca VI, p. 8 ff. veröffentlicht habe, bietet Vs. 26 f. die folgende Angabe:

26. . . . . $1^2/_3$ UD-DA-ZAL^a *ûmu*^{mu}
27. [50 UD-DA-ZAL]$^{a(!)}$ *arḫu* 600 UD-DA-ZAL-LA^a *šattu*

Hier haben wir also eine von der zuvor besprochenen völlig abweichende Ueberlieferung vor uns. 1 Tag umfasst nur $1^2/_3$, 1 Monat 50 und 1 Jahr 600 uddazallê. Für 1 uddazallû ergibt sich daraus eine Dauer von $14^h\ 24^m$. Wie Kugler, Sternkunde, Ergänzungsheft, S. 89, Anm. 1 zuerst erkannt hat, ist dieser Wert mit der Dauer des längsten babylonischen Lichttages identisch (vgl. Kugler, Babyl. Mondrechnung, S. 75 ff., Sternkunde I, S. 174 f.). Er wurde also direkt als ein Mass der Zeit verwandt.

Zum gleichen Resultate führt der folgende Text:

3. In der zweiten Tafel der Serie ŠU^{kakkab} APIN lesen wir Vs. II. 13 ff.:

13. *šum-ma* UD-DA-ZAL-LÁ^a *ûm*[*i*] *arḫi u šatti ana pâni-ka*
14. $1^2/_3$ UD-DA-ZAL-LÁ^a *ûm*[*u ûm*]*ê*(?)^{me} *ša arḫi* ÌL-*ma*
15. UD-DA-ZAL-LÁ^a *arḫi tammar* 50 UD-DA-ZAL-LA^a *arḫu*

„Wenn du die uddazallê eines Tag[es], eines Monats und eines Jahres vor dir hast, so hat $1^2/_3$ uddazallê 1 Ta[g]. [Die Ta]ge (?) des Monats erhebe (d. h. multipliziere damit), die uddazallê eines Monats erhältst du. 50 uddazallê (hat) ein Monat".

[1] Vgl. auch Ginzel, Klio I, S. 352, Anm. 5 und vor allem Weissbach, ZDMG 70, S. 366 ff.

Digitized by Google

Wie ohne weiteres ersichtlich ist, liefert dieser Text den gleichen Wert für 1 uddazallû wie der unter 2 besprochene.

4. Unser Text endlich macht über uddazallû die folgenden Angaben (Vs. 6 ff.):

„2400 uddazallê: 1 Jahr vergeht und 200 uddazallê: 1 Monat [vergeht?]. Wenn du es (d. h. die Rechnung) für 1 Jahr machst, so [multipliziere?] die $6^2/_3$ uddazallê eines Tages mit 360. $6^2/_3$ mal 360 : 2400 erhältst du. 2400 uddazallê (hat) ein Jahr".

Vorerst bis hierhin. Ein Vergleich mit dem unter 1 besprochenen Texte lehrt ohne weiteres, dass die Angaben über uddazallû hier wie dort genau übereinstimmen. Aus den vier Textstellen, von denen je zwei zusammengehören, lassen sich für uddazallû also die beiden folgenden Reihen ableiten:

	I.	II.	
1 Tag	$1^2/_3$	$6^2/_3$	uddazallê
1 Monat	50	200	„
1 Jahr	600	2400	„

Wie wir unter 2 gesehen haben, liegt der ersten Reihe ein astronomischer Wert zugrunde. Ueber ihre Entstehung ist daher weiter kein Wort zu verlieren. Die zweite Reihe ist dagegen sichtlich sekundär. Denn ihre Werte machen genau $\frac{1}{4}$ der ersten Reihe aus. Sie ist wohl geschaffen in dem Bestreben, das allzu grosse Zeitmass, das jene bietet, entsprechend zu verkleinern.

Kehren wir nun zu unserem Texte zurück. Die letzten Worte über uddazallû hiessen: „2400 uddazallê (hat) ein Jahr". Die Zahl 2400 wird in Keilschrift 𒐼𒐼 geschrieben. Dafür ist auch die Lesung 40 möglich. Das hat sich nun der Verfasser des Textes zunutze gemacht. Er multipliziert 40 mit 3, dieser Haupt- und Grundzahl des akkadischen Zahlensystems, und erhält 120. Das ist aber, wie wir oben gesehen haben, die Zahl, die der Zahlenspielerei in dem dem Jahre gewidmeten Abschnitte zugrunde gelegt ist (als Zahl der Tage eines Dritteljahres).

Noch eine andere Erklärung wäre möglich. Behalten wir die Lesung 2400 bei, so müssen wir statt $3 : \frac{3}{60} = \frac{1}{20}$ lesen. Dann wäre das Resultat ebenfalls 120. Damit würde aber das Motiv, das durch Multiplikation mit der wichtigen Zahl 3 in die Rechnung hineingebracht wird, fortfallen, da dem Bruche $\frac{1}{20}$ doch jegliche Bedeutung im akkadischen Zahlensysteme abgeht. Deshalb erscheint diese Auffassung des Textes mir unwahrscheinlich.

Wahrscheinlich haben die dem Tage und dem Monate gewidmeten Abschnitte des ersten Hauptteiles ähnliche Berechnungen für die Grundzahlen dieser Abschnitte ($\frac{1}{3}$ und 10) enthalten. Leider ist aber gerade diese Partie des Textes verloren gegangen. Ob auch dort den Berechnungen das uddazallû zugrunde gelegt war, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Hinweisen will ich noch auf die beiden Zeilen 5 und 17 der Vorderseite, wo es heisst, dass, wenn die Berechnung für 2 Monate, bez. 2 Jahre gemacht wird, die Grundzahlen 20, bez. 240 sind.

Die Zeilen 19—21 der Vs. bringen gewissermassen ein Resumé des ersten Hauptteiles, doch ist hier auf Zahlenspielereien verzichtet.

An ähnlichen Texten, wie der hier besprochene, bieten die beiden oben zitierten CT-Bände nur noch ein einziges Exemplar: K 12390 (CT XXXI, pl. 2). Leider ist es nur ein kleines Fragment. Es lautet in Umschrift:

. . . . . .

1. [ ] . . . . ḪAR . . . [ ]
2. [ ] . . . *a-dan-ni la ti-du-*[*u* . . . .]
3. [ ] . . $6^2/_3$ *tam-mar* $6^2/_3$ *a-na* 36[0]
4. [ ] ITU *mîlu* NAM-MI GAR UN GAB [ ]
5. [*šumma* . . . *rêš ṣ*]*êri imna ubâni ana*(?) GAB 40 . . . [ ]
6. [ ] *ina* 40 *ûmi*^{mi} *šamû*^{u} *izannun*^{nun} . [ ]
7. [*šumma* . . .] *ḳabal ṣêri imna ubâni ana*(?) GAB 4[0 . . .]
8. [. . . . *i-*]*na* 2 *arḫê* 20 *ûmî*^{mi} *šamû*^{u} [*izannun*^{nun} . . . .]
9. [*šumma* . . . *iši*]*d ṣêri imna ubâni ana*(?) GAB 40 . . [ ]
10. [ ] . . . . . [ ]

Wie man sieht, ist mit dem Fragment nicht viel anzufangen. Auch hier werden, wie bei dem oben behandelten Texte, drei Teile der Leberrückfläche (oberer Teil, Mitte und unterer Teil) unterschieden. Z. 3 treffen wir die aus K 4061, Vs. 5 ff. wohl bekannte Zahl $6^2/_3$, d. i. die Zahl der uddazallê eines Volltages, an und wie dort Vs. 8 wird auch hier die Multiplikation mit 360 ausgeführt, um die Zahl der uddazallê eines Jahres zu erhalten. Die Zahlenspielereien bieten hier aber andere Werte als in dem oben behandelten Texte. Leider sind sie uns ja nur für ein Abschnitt erhalten. Wir lesen dort die Zahlen 40 Tage (Z. 6), 2 Monate 20 Tage = 80 Tage (Z. 8) und, wie in Z. 10 zu ergänzen ist, 4 Monate = 120 Tage. Für welche Zeitperiode die Angaben dieses Abschnittes gelten und wie sie abzuleiten sind, lässt sich bei der Dürftigkeit des Erhaltenen nicht mehr feststellen.

Geographica.

Von Bruno Meissner.

3. [*Zalzallat*].

Das Zünglein der Wage in dem Streit, ob der 𒁹𒁹𒀀[1] geschriebene Fluss einen bei Upî (Nabonid-Cyruschronik Rs. A 13) und Sugagu (Chron. P Rs. III, 21; Synchron. Gesch.

[1] Das Material ist gesammelt bei Streck OLZ 1913, 86 ff.

Digitized by Google

I, 19) fliessenden Kanal bezeichnete, oder nur eine graphische Spielerei für *Ì-dik-lat*[1] (Dhorme RA VIII, 60, 97; Meyer SBAW 1912 Abh. XLVII, 1100) sei, scheint sich immer mehr zugunsten der zweiten Ansicht senken zu wollen. Schon die von Dhorme RA VIII 48, II, 41 f.; Rs. I, 5 f. publizierte Stelle: *mê bûri (nâr)* 𒀭𒀭 *u bûri (nâr) Puratti bîta isálaḫ* = mit dem Wasser eines Tigrisbrunnens und eines Euphratbrunnens soll er den Tempel besprengen, lässt kaum eine andere Deutung als Tigris zu. In einem astrologischen Text (K. 12630; s. Bezold Cat. 1255) wird der 𒀭𒀭-Fluss ebenfalls neben dem Euphrat genannt, auch in dem Vokabular Th. 1905, 4—9, 401 (King, Cat. Suppl. 77)[2] beginnt eine Abteilung mit 𒀭𒀭 und *Pu-rat-tum*, also überall die nahe Verbindung und Gegenüberstellung der beiden Flüsse. Vielleicht würde eine Veröffentlichung der beiden zuletzt erwähnten, bisher nur im Auszuge bekannten Texte die Frage entscheiden helfen.

Der Brief des Königs Asa von Juda an Benhadad von Damaskus.

Von Anton Jirku.

1. Kg. 15, 16 ff. wird erzählt, dass Asa von Juda, bedrängt durch Ba'sa von Israel, eine Botschaft an Benhadad von Damaskus gesendet habe, die folgendermassen lautete: (V. 19.)

„Ein Bündnis sei zwischen mir und zwischen dir, [wie] zwischen meinem Vater und zwischen deinem Vater. Hier sende ich dir ein Geschenk an Silber und Gold. Wohlan! Löse dein Bündnis mit Ba'sa von Israel, dass er von mir abziehe."

Dass diese Worte in einem Briefe (סֵפֶר) gestanden hätten, wird im alttestamentlichen Texte nicht gesagt, obwohl es doch nicht zweifelhaft sein kann, dass Asa diese wichtige Botschaft der sicheren Uebermittlung wegen schriftlich gesendet haben wird; dem Berichterstatter über dieses Ereignis wird dies so selbstverständlich gewesen sein, dass er es gar nicht glaubte besonders erwähnen zu müssen.

An dem Wortlaute dieser von Asa gesandten Botschaft ist nun dies von besonderem Interesse, dass sie starke Anklänge an den Stil mancher Briefe von El-Amarna zeigt, was schwerlich als ein blosser Zufall wird angesehen werden dürfen. Wir verweisen dazu auf die Briefe Nr. 6, 8, 9, 10, 19. bei Knudtzon, die El-Amarna-Tafeln. (VAB. 1915. II, 1.)

In **Nr. 8, 11. f.** lesen wir:

„Wie unsere Väter es miteinander (waren), so wollen auch wir gute Freunde sein."

Nr. 6, 8. ff. „So wie früher du und mein Vater miteinander gute Freunde waren, so wollen nun auch ich und du es mit einander sein."

Nr. 9, 7. f. „Seit mein Vater und dein Vater miteinander über gute Freundschaft redeten, übersandten sie einander schöne Geschenke —"

Nr. 10, 8. ff. „Seit (der Zeit des) Karaindasch, seit Boten deines Vaters zu meinem Vater kamen, bis jetzt sind sie gute Freunde gewesen. Jetzt sind wir, ich und du, gute Freunde."

Nr. 19, 9. ff. „Zur Zeit deiner Väter haben sie mit meinen Vätern in hohem Grade Freundschaft unterhalten. — — —.

Jetzt, da du mit mir, wir gegenseitig Freundschaft unterhalten, hast du sie zehnmal grösser gemacht als mit meinem Vater."

Die beiderseitige Aehnlichkeit ist unverkennbar. Hier wie dort gedenkt der Schreiber in seinen einleitenden Worten der Freundschaft der beiden Väter, die sich nun auch auf ihn und den neuen König übertragen habe.

Wie diese Aehnlichkeit zu erklären sein wird, dürfte nicht schwer zu sagen sein. Es wird hier ein jahrhundertealter Briefstil vorliegen, wie er bei dem Verkehre zwischen befreundeten Höfen üblich gewesen sein wird. Denn auch darin sind sich das Schreiben des Königs Asa und die angeführten Briefe der El-Amarna-Zeit ähnlich, dass es sich bei ihnen allen immer um den Briefwechsel unabhängiger Könige handelt, während sich die palästinensischen Vasallen in ihren Schreiben an die ägyptischen Könige dieser Formel nicht bedienen; ebenso schreiben die judäischen und israelitischen Könige so nicht an ihre Untergebenen (vgl. 2. Sa. 11, 14 ff. 1. Kg. 21, 8 ff. 2. Kg. 10, 1 ff.).

Nun wäre auch die Frage von Interesse, in welcher Sprache und Schrift dieser Brief des Königs Asa an den König der Aramäer abgefasst gewesen sein wird. G. Beer (zur israel.-jüd. Briefliteratur, Alttestam. Studien, R. Kittel gewidmet. 1913, S. 23.) hält es für wahrscheinlich, dass die vorexilischen Briefe schon alle in nordsemitisch-kana'an. Schrift geschrieben waren; und zwar vermutet er dies auf Grund der Mescha'-Inschrift sowie der Ostraka von Samarien.

Wir meinen, dass wir dies bei dem Briefe des Asa nicht mit der gleichen Sicherheit werden annehmen können. Der den El-Amarna-Briefen so ähnliche Stil würde freilich in dieser Frage

[1] Unsicher ist II. R. 52, 69 c, wo gewiss mit Jensen ZA XV, 247 so zu lesen ist. Da das Wort aber die Fangzeile der nächsten Tafel bildet, ist es nicht sicher, ob wir hier auch eine Stadt vor uns haben.

[2] Das Wort in Kol. I der Rückseite ist *[me-lul]-ti (il)Ištar* zu ergänzen.

Digitized by Google

noch nichts Entscheidendes sagen. Allein wenn wir in Erwägung ziehen, dass es sich um den Brief eines Judäers an einen Aramäer handelt, so können wir doch wohl annehmen, dass man sich dazu der alten (babylonischen) Diplomatensprache bedient haben wird, da das Aramäische diesen seinen späteren Platz damals noch nicht einnahm. Lehren uns doch die Briefe aus Ta'annak, dass zur El-Amarna-Zeit auch die palästinensischen Fürsten unter sich in babylonischer Schrift und Sprache schrieben, und die beiden in Gezer gefundenen Kontrakte zeigen uns, dass man auch noch im 7. Jahrhundert in Palästina die Keilschrift verstand.

Die Fürstensprüche im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

Die Fortsetzung der Behandlung von Texten des Hesekielbuches bringt die Stücke, die sich nach der herkömmlichen Deutung mit „den" Fürsten Judas beschäftigen, also zugestandenermassen politische Bedeutung haben. Schon Winckler hat sich an dem Texte versucht; er hat zwar die hergebrachte Deutung auf Zedekia und seine Vorgänger bestritten, ist aber mit dem überlieferten Wortlaut nicht recht fertig geworden. Ich gebe wieder Text, Uebersetzung, Anmerkungen zu den Glossen und eine Betrachtung der geschichtlichen Lage.

1. Der Text.

A. Kap. 17.

ויאמר אלי בן־אדם
חוד חידה אל־בית ישראל
הנשר ארך האבר
אשר לו הרקמה בא

[1] ויהי דבר־יהוה אלי לאמר
[2] ומשל משל [3] ואמרת כה־אמר יהוה
[4] הנדול [5] גדול הכנפים
[6] מלא הנוצה
[7] אל־הלבנון

---

[8] ויקח את־צמרת הארז את ראש יניקותיו קטף ויביאהו אל־ארץ כנען בעיר רכלים שמו

ויקח מזרע הארץ
ויתנהו בשדה זרע
עליו מים ויבים צפו
ויצמח ויהי לנפן

[9] על־מים רבים שמו
[10] סרחת שפלת קומה לפנות דליותיו אליו ושרשיו
תחתיו יהיו

---

[11] ותהי לנפן ותעש ברים ותשלח פראות

ויהי נשר אחר
והנה הנפן נכנפה
ושרשיה שלחה לו
מערוגת מטעה התצלח

[12] נדול נדול כנפים [12a] ורב נוצה
([13] אליו) עליו דליותיו
[14] להשקות אותה
[15] אמר כה אמר יהוה

---

[16] אל־שדה טוב אל־מים רבים היא שתולה לעשות ענף ולשאת פרי להיות לנפן אדרת

הלא את־שרשיה ינתק
ויבש כל־טרפי צמחה
ולקח את־צמרת הארז
את ראש יניקותיו יקטף

[17] ואת־פריה | יקוסס
[18] ולא־בזרוע נדולה ובעם רב למשאות אותה משרשיה
[19] והנה שתולה הלא כנעת בה רוח הקדים תיבש יבש
על־ערגת צמחה תיבש
[20] ויהי דבר־יהוה אלי לאמר .....

יביאהו אל־ארץ כנען
ושתל על־הר תלול

[21] כה אמר יהוה ולקחתי אני מצמרת הארז הרמה
ונתתי מראש ינקותיו רך אקטף ושתלתי אני על
הר־גבה ותלול בהר מרום ישראל אשתלנו ונשא ענף
ועשה פרי והיה לארז אדיר ושכנו תחתיו כל צפור

Digitized by Google

והיה לארז אדיר
ושכנו תחתיו כל־כנף

כל־כנף בצל דליותיו תשכנה וידעו כל־עצי השדה
כי אני יהוה השפלתי עץ גבה הגבהתי עץ שפל הובשתי
עץ לח והפרחתי עץ יבש אני יהוה דברתי ועשיתי

B. Kap. 19_{1-9}.

ואתה בן־אדם שא קינה
על־נשיא ישראל
מה אמך לביא
בין אריות רבצה

[22] ואמרת
[23] בתוך כפירים רבתה גוריה

ותרא כי נוח לה
אבדה תקותה
ותקח אחד מגריה
כפיר שמתהו

[23] ותעל אחד מגריה

ויתהלך בתוך אריות
כפיר היה
וילמד לטרף טרף
אדם אכל

[23] כפיר היה
[23] וילמד לטרף טרף
[23] אדם אכל
[24] [וידע אלמנותיו ועריהם החריב

ותשם ארץ ומלאה
מקול שאגתו
ויתנו עליו גוים
ממדינות סביב

[23] וישמעו אליו גוים

[23] בשחתם נתפש
[25] [בשחתם נתפש
[25] [ויתנהו בכחים
יבאהו

[23] ויבאהו בחחים אל־ארץ מצרים
[23] ויבאהו אל־מלך בבל

ויפרשו עליו רשתם
ויסגר במצר
למען לא־ישמע קולו
על־הרי ישראל

C. 19_{10-14}.

אמך כגפן בדמך
על־אפיק שתולה
ויהי לה מטה עז
לשבט משלים

[26] פריה וענפה היתה ממים רבים
[27] על־מים

ותנבה קומתו בעביתיו
ברב דליתיו
ותשב רוח הקדים
ותיבש ....ה

[28] על־בין עבתים
[29] בנבהו
[30] חמה לארץ השלכה
[31] פריה
[32] התפרקו (ינקמו)
[33] ויבש מטה עז [34] האש אכלתהו

Digitized by Google

ועתה שתולה במדבר
בארץ ציה
ולא היה בה מטה עז
שבט למשל

35 וצמא 36 ותצא אש ממטה בדיה אכלה

37 אשר היה בעצי היער 37a הזמורה
38 היקח ממנו עץ לעשות למלאכה
39 הנה לאש נתן לאכלה
40 את שני קצותיו אכלה האש ותוכו נחר היצלח למלאכה
הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה אף כי אש
אכלתהו ויחר ונעשה עוד למלאכה

D. Kap. 15.

ויאמר אלי בן־אדם
מה־יהיה עץ־הגפן מכל־עץ
אם־יקחו ממנו יתד
לתלות עליו כל־כלי

2. Die Uebersetzung.

A.

Er sprach zu mir: Menschensohn!
Gib ein Rätsel auf dem Hause Israel.
Der Adler mit langen Schwingen,
im bunten Gefieder ist gekommen.

Und er nahm vom Gewächs des Landes
und setzte es ins Saatfeld,
über das reichliches Wasser fliesst.
So wuchs es an und wurde zum Weinstock.

Da erschien ein anderer Adler.
Und sieh, der Weinstock, sich unter den Flügeln bergend
und seine Wurzeln ihm zustreckend
fort von dem Beete, da er gepflanzt. Wird's ihm glücken?

Wird er nicht seine Wurzeln ausreissen,
dass seine frischen Zweige welken,
und den Wipfel der Zeder fassen,
die Spitze ihrer Sprossen abpflücken,

Sie ins Land Kanaan bringen
und sie auf dem . . . . . Berge pflanzen,
dass sie zur gewaltigen Zeder werde,
unter der wohnt alles, was Flügel hat?

B.

Und du, Menschensohn, stimm ein Klagelied an über den Fürsten Israels:
Welcher Art war deine Mutter! Eine Löwin, die zwischen Löwen lagert?

Wie sie sah, dass sie in Greisenruhe, ihre Hoffnung entschwunden war,
da nahm sie einen von ihren Fremdlingen, als Jungleu setzte sie ihn ein.

So kam er in die Gesellschaft der Löwen, ein Jungleu war er geworden.
Und er lernte Beute machen,
Menschen frass er.

Da erstarrte Land und Bewohnerschaft in ihm, sobald er brüllte.
Und es vereinigten sich wider ihn Leute aus den Bezirken ringsum.

Sie spannten wider ihn ihre Netze aus, und er wurde eingeschlossen auf der Burg,
Damit man seine Stimme nicht mehr höre auf den Bergen Israels.

C.

Deine Mutter glich dem Weinstock in der Blüte,
am Rinnsal gepflanzt.
Und es ward ihm eine mächtige Rebe zum Herrscherstabe.

Und hoch wurde ihr Wuchs, und sie fiel auf durch die Menge ihrer Ranken.
Da wehte der Ostwind
und trocknete aus sein . . . .

Und nun steht er in der Wüste,
in trockenem Lande,
und nicht blieb ihm eine mächtige Rebe als Herrscherstab.

D.

Er sprach zu mir: Menschensohn!
Was hat Rebenholz vor allem Holz voraus?
Wahrlich, man nimmt davon nicht einen Pflock, daran aufzuhängen alles Gerät!

(Schluss folgt.)

Biblisch-Talmudisches.

מָזוֹר—מָגוֹר.

Von J. N. Epstein.

מזור-מגור kommt in der Bibel und im Talmud in verschiedenen, meistverkannten, Nuancen vor.

Das talmudische מגור. 1. Eine Barajta, b. BM. 30a (Pes. 26b) lehrt: Wenn einer ein Kleidungsstück findet, לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגור לצרכו אבל ישטחנה על גבי מטה

Digitized by Google

ועל גבי מנור לצרכה, נזדמנו לו אורחים לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מנור בין לצורכו בין לצורכה, „darf er es weder auf einem Bett noch auf einem מנור zu seinem Bedarf ausbreiten, er darf es aber nach dessen Bedarf (wenn das Kleid gelüftet werden muss) auf einem Bett oder auf einem מנור ausbreiten. Wenn aber Gäste zu ihm gekommen sind, darf er es weder auf einem Bett noch auf einem מנור, weder zu seinem Nutzen noch zu dessen Nutzen ausbreiten" („wegen Diebe").

מנור, statt מנור der Drucke und des Aruch[1], hat richtig Ms. München (Strack) in BM. und Pes., ebenso hatte R. Isak aus Wien, OZ. III (BM.) Nr. 84[2].

2. b. Sab. 29b handelt (R. Jochanan) von einem, weniger als drei Tephaḥim auf drei Tephaḥim grosses, Stück Zeug, „wenn man es an einem מנור hängt, oder hinter die Tür legt", שתלאו במנור או שהניחו לאחורי הדלת, ob es als aufbewahrt oder weggeworfen betrachtet werden soll[3].

מנור statt מנור, haben Ms. M.[4], RS. zu Kel. XXVIII 2 Venedig 1523 (mehrmals) und die hebräische[5] Uebersetzung des Maimonides-Komm. zu Kel. ibid. ed. pr. und Venedig 1528.

Das Wort wird mit יתד, cheville, „Pflock" (Raschi u. a.), „Stange", קנה (OZ.) und דבר שמומן לשטוח עליו כלי כביסה („Aruch") „etwas worauf man Wäsche ausbreitet (hängt)", erklärt[6].

Es ist das Assyrisch-Aramäische *mazūru* — מזורא, „Walkerstock" u. ä. Assyr. *mazūru*, syn. (ú) *dimmu* („Stange") *ša* (amel) *ašlaki* (Idgr. KU.UD, KU = ṣubatu, UD = BABAR = piṣu, „Kleid + Weissen"!), „Stange des Walkers", s. Del. HWB. 396b und 221 (MA. I 518a). Syr. ܡܙܪܢܐ „Keule", „Stab", „bes. der, mit dem die Wäscher die Wäsche klopfen" (מזורא דקצרא, DBB. 1048, AUDO II 43, PSm. 2063). Bab.-Aram. ist מזורא „Walkerstock" („Waschholz"), b. Sab. 123a im Namen von Rab: סיכי ויירי ומזורי, „Pflöcke, Pressbretter und Walkerstäbe", j. Sab. XVII 16b oben und Bez. I 60c mitte ebenso: בויירה ומְזוֹרָה וכו' (so punktiert[1] bei Ginzberg, Fragments 169) und erklärt: ומזורה דו חבט ביה, „מזורא ist das mit dem er (der Wäscher) klopft". Halachot Reü, ed. Schlossberg S. 5 wiedergibt das babylonische ומי שחובטין בו כובסין mit ומזורי; Hal. Ged. ed. Berlin 112—113: „ein Holz länger als eine Elle, mit dem die Wäscher ihre Arbeit verrichten", פי' סיכי ויארי ומזורי כלים הן של כובסין וכו' ויארי יש להן עץ ארוך שיעור אמה וכו' ומואר (so) עץ ארוך ממנו ועושין בו מלאכתן; R. Chananel z. St. und Aruch, III 288 Kohut: כלי עץ שהכובס מכה בו את הבגדים[2].

Als Femininum, und ursprünglich wohl in diminutivem Sinne gebraucht, heisst Syr. ܡܙܪܢܬܐ „Keule", (knotiger und spitzer) Stab" (zum Züchtigen, „Knüttel"), BB ibid., AUDO II 43, PSm. 2063. Bab.-Aram. מדורתא ist schlechthin „Peitsche", „Knute"; b. Joma 23a erklärt Rab Jehuda[3] (Schüler von Rab und Samuel; in Pumbedita, st. 299) פקיע der Barajta (לוקה מן הממונה בפק"ע) mit מדורתא und dieses מדורתא erklärt Rab Papa (in *Naraš* bei Sura st. 375 oder 376) מטרקא דטייעי דפסיק ריסיה (مِطْرَق, Fränkel 260) „Peitsche der Araber deren Ende geteilt[4] ist (in mehreren Riemen und Streifen). So מדורתא bei Rab Hâj Gaon, RGA. ed. Harkavy Nr. 330 (S. 158), RCH. מדולרתא(!), Aruch (s. v. דר, מטרקא und פקע) מדוורתא; AG. מדרא, Ms. Oxf. (Rabbinowicz); מתעורתא (!). Zur Zeit Rab Jehudas (und in seiner Gegend) hiess sie מדורתא, in einem anderen Ort (und später) hatte sie einem anderen Namen und hiess מטרקא (Rab. Hâj. ibid.). Die Etymologie aber war schon dem Gaon unklar; er erklärt: ומדורתא בלשון ארמי לשון הַשָּׁנ דבד באעי איניש למימר השנתיו

---

[1] [Aber s. v. קל 3 hat auch Aruch: מנור (so Edd.!).]

[2] Verdruckt מנוד יש מפרשים קנה ויש: מנוד יש מפרשים מלשון נהרסו ממנורות (Joel II 17), l. מנור, was ja das biblische ממנורות, mit dem es die zweite Erklärung identifiziert (מנור = „Behälter") beweist.

[3] Nicht hierher gehört das im gleichen Zusammenhang stehende מזור, j. Sab. II 5a: עשאה מזור טהור וכו' = אספלנית מלונמא ורטיה, Kel. XXXVIII 3, Tos. Kel. BB. VI 4.

[4] Das zweite Mal aber: במנוד.

[5] Der arab. Komm. aber (ed. Derenbourg) hat dafür قميص und ثوب; er hatte also die LA. von R. Chananel z. St. בשתחבו בבגדו gehabt, welche LA. der hebräische Uebersetzer verwarf und die Erklärung nach seiner LA. ausbesserte. [שתלאו בבגדו auch bei R. Chefez, JQR. NS., V 436.]

[6] Wenn man über eine Stange (stehend mit Querholz an der Ecke, oder ohne Querholz horizontal gelegt) ein „Kleid" wirft, gibt es ev. eine spanische Wand, aus der ein Finder Nutzen ziehen kann (לצרכו).

[1] Unter jedoch ומְזוֹרָה.

[2] Unrichtig Levy III 64a: מְזוֹרָה f. (!) Pressbrett usw.

[3] So רב יהודה alle Mss. (Rabbinowicz), R. Hâj und Aruch.

[4] So richtig Raschi; Syr. פקיעא: צריא, צליפא, והוא כמו מקל סריקא (AUDO 316) und so R. Hâj. ibid.: שתלוי בו פשתן מופקע ומופשל בחבל (l. בחבל) und R. Chananel (= Aruch): והוא כמין חבל מפתיל תלוי במקל, vgl. MGWJ. 60, 115 sub 11 (l. שְׁרַאק שראף, st. שראף des Ms. Breslau).

Digitized by Google

אמ' דורתיה ואדורתיה, und er verweist ferner auf ולא דורוה (BK. 92b Aruch s. v. דר und Kalla r. X), „sie erreichten ihn nicht"; denn die Peitsche „erreicht den Schlagenden" („der Schlagende hält den Stock in der Hand")! Es ist aber einfach unser syrisches Wort ܦܣܝܦܣ, mit dem regelrechten Uebergang von ז in ד (ס).

In מגור („Stange") dagegen der (babylonischen) Barajta und des R. Jochanan in b. Sab., ist das ז — das ja wie „dz" („zd") lautete, wie die Lautskala: Nord- und Nordost-Semitisch ז, Biblisch-[1] und Spät-Aramäisch ד, Arab. ذ (LXX: *Ἔσδρας* — עזרא) beweist — in ג, das dann wohl wie das arabische ج gesprochen wurde, „übergangen", was ja auch sonst vorkommt wie z. B. Bab.-Aram. גנובתא („Schwanz") — דונבא — ונב einerseits und דלוסקום — גלוסקום = *γλωσσοκομεῖον* (Fränkel, 33) anderseits.

Weitere Formen sind: Bab.-Aram. פּוּרָא „Stock", „Knüttel", BK. 28a (Ms. H. פוירא), BB. 99b (H. פוירא): „Er nehme einen Stock und setze sich" (am Wege), und verschaffe sich sein Recht; Syr. mit prost. א: ܐܟܘܪܐ „Pflugbaum" („die Deichsel"), DBB. 13 s. v. (PSm. 11), BA. und BB. (354) s. v. ככסא (PSm. 444); in Sawâd ܐܟܘܪܐ ,ܟܘܪܐ „Kettenbaum" o. ä., Audo I 4; Arab. بَيْزَر „Walkerstock", „Knüttel, Keule", aus einen aramäischen ביזרא (s. Fränkel 259)[2]. Sie gehören alle letzten Endes zu מזורא (מְזָרָא[3]) mit Uebergang des מ in ב (פ), was auch im Neusyr. und Mandäischen (Nöldeke, Neusyr. Gramm. 51 und Mand. 50) vorkommt.

Das Aramäische מזורא (מזורתא) bedeutete also auch „Peitsche", und auch das Assyr. mazūru kommt als Syn. zu *mušellu* („Schlüssel"?) vor, es hatte also auch ein mazūru gegeben, das die Form von einer „Stange mit Haken" hatte. So kommen wir, mit Delitzsch (Prol. 67), zum biblischen מזור.

Das Biblische מזור—מגור. Obad. I 7 ישימו מזור תחתיך, „sie legen ein מזור unter dich". Nach LXX und Targ.: „Schlinge, Fallstrick"; genauer: „Springstock", was zu תחתיך besser passt, als Delitzsch „Stange mit Widerhaken".

Eine weitere Nuance von unserem מזור, und zwar hier wiederum wie in der Barajta[1] in der Form von מגור, ist in Jes. XXXI 9 erhalten: וסלעו מָמָגֹּר יעבור וחתו מִנֵּס שריו, („Assur flüchtet vor dem Schwert", V. 8) und sein Fels („Heeresmacht") verschwindet vom מגור[2] und seine Fürsten fliehen („in Schrecken") von der Fahne", מִנֵּס. מגור parallel zu נֵס ist wohl letzterem ähnlich, eben — ein „Panier" oder eine „Standarte". Auch נֵס bedeutet ja in erster Reihe „Stange", Num. 21, 8, 9, und dann erst „Fahne".

Obadiah 6—7.

[Zu dem vorstehenden Artikel.]

Von F. E. Peiser.

Die Bedeutung von מזור in der viel umstrittenen Obadjahstelle glaube ich feststellen zu können. Da meine Bearbeitung Obadjahs vorläufig wie die von Joel und Amos wegen des Krieges nicht gedruckt werden kann, will ich hier nur die zwei Verse herausheben, von deren richtigem Verständnis die Bedeutungserklärung des fraglichen Wortes abhängt. Ich lese

עשו	איך נחפשו	מצפוניך	[a]נבעו
שלחוך	כל אנשי	בריתך	[b]ערי־הגבול
יכלו	לך	לחמך	[c]השיאוך
ישימו	מזור	תחתיך	[d]אנשי שלמך
			[e]אין תבונה בו

[a] Gl. zu נחפשו, ist hinter עשו in den Text gezogen; danach habe ich עשו an den Anfang des Verses gestellt. [b] Zusatz zu שלחוך. [c] Gl. zu Vers 3. [d] Gl. zu אנשי בריתך. [e] Gl. zu מזור.

Esau wie sind durchsucht deine Speicher!
Vertrieben haben sie all deine Verbündeten,
Indem sie vertilgten dir dein Brot
Und stellten einen Stab an deine Stelle.

Die Glosse e zeigt, dass מזור etwas „Einsichtsloses" sein muss; daran knüpft sich dann auch die später angefügte Fortsetzung, Vers 8:

„Und ich habe vernichtet Kluge Edoms
„Und Einsicht des Gebirges Esau."

Delitzsch Parad. 67 hat also mit Recht dies מזור zu *mazûru* gestellt, zu dessen Bedeutung zuletzt Meissner VAG 1904 S. 232 f. zu vergleichen ist.

Dass von diesem Worte מגור Jes. 31, 1 zu trennen ist, scheint mir sicher; doch will ich die Jesajastelle einer späteren Untersuchung vorbehalten.

---

[1] Die Papyri haben neben häufigen ן- nicht selten ר-. Auch das Mandäische und das Uzvâreš haben oft ן, Nöldeke, Mand. Gramm. 43 und 484.

[2] So wohl j. Naz. Ende, 58a מה הדין ביזרא, wo שמיר ושיח בזורא Jes. VII 25 entspricht, atwa „Stumpf" (der die Axt „fürchtet"), Midr. Sam. II 8 ed. Buber (50): מה הדין סירא, ed. pr. בורה l. בזורה.]

[3] Vgl. das oben zitierte Gaonäische מזארי! Syr. ܡܙܪ̈ܘܢ (ܡܙܪ̈ܘܢ) „kleine Brettchen" (Schienen) zum Zusammenpressen der Gliedmassen bei der Tortur (AUDO. ibid., PSm. ibid.). Vgl. talm. מצרא ויירא „Presse", מצר „ausdehnen" = מזר.

[1] Nicht hierher gehört das מגור in Tos. Kel. BK. IV 20 (RS. מגיר); dieses bedeutet wohl „Kammer" o. ä. („Fach"), nicht „Gestell".

[2] LXX: *ὡς χάραξ* = למצור?!

Digitized by Google

Besprechungen.

Diez, Ernst: Die Kunst der Islamischen Völker. (Handbuch der Kunstwiss. (XXII, 218 S. m. Abb. u. 5 Taf.) Lex. 8°. M. 12.60 u. 16.10 u. 18.35; Subskr.-Preis M. 10.50, geb. M. 14 — u. 16.25. Berlin-Neubabelsberg, Akad. Verlagsges. Athenaion, 1915/17. Bespr. von R. Hartmann, Kiel. (Schluss).

Nachdem in der vorigen Nummer die ersten vier Lieferungen des Buches von Diez besprochen waren, ist inzwischen der Schluss (Lief. 5—7) erschienen und kann hier anschliessend mitbehandelt werden.

Die Knappheit des Raumes scheint zu immer gedrängterer Kürze zu zwingen, und wohl bei jedem Kapitel wird man die Empfindung haben, es hätte grösser ausfallen sollen. Besonders stark scheint mir dies Gefühl bei Kap. VIII „die Sakralbauten der Osmanen" sich aufzudrängen. Diez schliesst sich hier fast ausschliesslich an Gurlitt und Wilde an. Das ist an sich kein Fehler. Immerhin hat man aber den Eindruck, als ob er dem Stoff hier weniger eigene Anteilnahme entgegenbrächte. Ganz besonderes Interesse verdient m. E. die osmanische Baukunst vor der Eroberung Konstantinopels. Dass sie sich unmittelbar an die örtlichen byzantinischen Traditionen anschliesst, kann kaum zweifelhaft sein, fällt auch hier bei dem ganzen Charakter des Osmanentums als einer Mischbildung nicht auf. So wäre wohl vor allem die Moschee Murāds I. in Brusa mehr als der kurzen Erwähnung wert gewesen, die zudem durch den kaum sehr glücklichen Vergleich mit der Sulṭān Ḥasan-Moschee in Kairo entstellt ist. Auch Diez erkennt S. 129 in gewissen altosmanischen Moscheen das Fortleben des Typs der Kreuzkuppelkirche. Aber wenn er in einem Atemzug mit dieser Erkenntnis die Behauptung ausspricht, dass dieser Typ im sasanidischen Kuppelbau vorgebildet sei und sich im persischen Moscheebau ebenso wie im osmanischen durchgesetzt habe, so sind wir damit, fürchte ich, schon aus dem Bereich gründlicher vergleichender Untersuchung in das Gebiet zwar geistreicher und nicht unfruchtbarer aber doch schranken- und uferloser Kombinationen versetzt und in Gefahr gekommen, auf das Niveau zu geraten, auf dem Diez S. 138 bei der Besprechung des osmanischen Minarets anlangt, von dem er nichts anderes zu sagen weiss, als dass der Anblick dieser schlanken Türme „wirkt wie ein versteinertes Allah-Geschrei"!!! — Zur Sache vergleiche man nur Wilde, Brussa, S. 11 nach Saladin. — Ganz soweit vergisst sich Diez übrigens glücklicherweise nur selten.

Gedrängt knapp ist auch die Behandlung der „Sakralbauten der Ajjûbiden und Mamlûken in Kairo! Doch hat man hier den Eindruck, dass der Verfasser den Stoff wesentlich mehr selbst verarbeitet hat. Gewiss wird man auch hier manches vermissen. Doch enthält der Abschnitt eine Menge von Gedanken, die man zwar vielfach nicht als bewiesen annehmen wird, die aber höchst dankenswerte Anregungen bieten. Die Herleitung der eigentümlichen haubenartigen Kuppel der Kairener Grabmonumente aus Turkestan macht Diez S. 144 recht wahrscheinlich. Vorsichtiger wird man vorerst schon seiner weiteren Annahme, dass die Konstruktion sich aus dem indischen Holzstil erkläre, gegenüberstehen. Und noch mehr gilt das wohl gegenüber seiner Herleitung der Stalaktiten aus dem gleichen Ursprung, für die er übrigens im Gumbedh-i Ḳābūs in Gurgan ein sehr altes Beispiel beibringt. Mit Zurückhaltung wird man zunächst auch seine Anschauung aufnehmen, dass die Kairener Fassade, wie sie in der Sulṭān Ḥasan-Moschee ausgeprägt ist, aus Kurdistan stamme. Zu strenger Beweisführung ist ja der Rahmen der Schrift natürlich zu eng. Aber alle Achtung verdient der Versuch, auf so beschränktem Raum eine Fülle von Problemen zu meistern.

Es wird eine Aufgabe der Zukunft sein, durch exakte Untersuchung die mehr intuitiv gewonnene Ueberzeugnng nachzuprüfen, ob der Einfluss Indiens durch Vermittelung der Türken, denen damit eine gewaltige Kulturleistung zugeschrieben wird, auf dem Wege über Turkestan in der Architektur wirklich so gross gewesen ist, wie es Diez annimmt. Recht wesentliche Gesichtspunkte zu dieser Frage bringt, wie man nun leicht begreift, sein Kapitel über die islamische Baukunst in Indien. Auch da wieder wird mehr als eine Behauptung die Kritik herausfordern, so, um nur ein Beispiel zu nennen, wenn Diez S. 159 von dem übrigens auch aus Indien abgeleiteteten Spitzbogen sagt: „Nur als Träger einer sympolischen Bedeutung — kann er im Islam schliesslich seine vorherrschende Stellung erlangt haben". Er selbst muss doch zugestehen, dass wir davon nichts wissen. Dann ist eine solche Postulatio zum mindesten sehr kühn.

Recht bruchstückhaft mutet die kurze Uebersicht über XI Die islamische Profan-Architektur an. Aber hier fehlt es eben noch mehr als auf anderen Gebieten an den dringendsten Vorarbeiten.

Mehr in Richtlinien und Andeutungen, als in wirklichen Ausführungen sind gewissermassen anhangsweise XII Die islamische Miniaturmalerei und XIII Das islamische Kunstgewerbe behandelt. Wir verzichten daher hier vollends auf ein Eingehen in die Einzelheiten. Ausser den Indices trägt die letzte Lieferung noch einen Abschnitt der Einleitung „Der Uebergang vom

Digitized by Google

alten zum islamischen Orient" nach, zu dem H. Glück das Stück über die Plastik beigesteuert hat.

Im grossen Ganzen entspricht der Schluss des Werkes den Erwartungen, die der Anfang erweckt hatte. Freilich werden auch die Bedenken gegen Diez' Darstellung hier und da noch gesteigert. Die kleineren Schönheitsfehler, die oben erwähnt wurden, ziehen sich — leider zu reichlich — auch durch den Schluss des Buches, wir wollen auf sie aber nicht mehr zurückkommen. Viel wichtiger ist dagegen, dass nur zu oft an Stelle einer, wenn man so sagen darf, induktiven Methode, die aus der zusammenfassenden Kenntnis des Einzelmaterials ihre Schlüsse zieht, eine mehr deduktiv anmutende Konstruktion zu treten droht, die die entlegensten Völker, die entferntesten Jahrhunderte mit kühnem Sprung in ihren Entwickelungsreihen verbindet. Es ist eben doch ein Wagnis, wenn man zur Erklärung der Erscheinungen wohlbekannter Länder sich in entlegene, unerschlossene Winkel der Erde wie Kurdistan oder Turkestan flüchten muss. Referent darf diese Mahnung zur Vorsicht wohl um so eher aussprechen, als er selbst einmal auf ganz anderem Gebiet Turkestan als Vermittlungsland indischer Einflüsse auf den vorderen Orient beigezogen hat. Den ausgeführten Beweis ist uns Diez vorläufig für viele seiner Aufstellungen noch schuldig. Und der ist in solchen Fällen gerade recht unerlässlich. Vielleicht hat er allerdings viel mehr Beweismaterial, als er in dem gesteckten Rahmen mitteilen kann. Die Versuchung zu kühnen Sprüngen liegt bei einem so bruchstückhaften Material, wie es der behandelte Stoff vorerst noch ist, äusserst nahe, aber eben das macht doppelte Vorsicht nötig. Man kann sich in der Tat fragen, ob Diez nicht vielerorts mehr geistreiche Phantasie als gesicherte Tatsachen bietet. Und es ist zu fürchten, dass sein Werk darum von mancher Seite herbe Kritik erfahren wird. Aber man darf auch nicht übersehen, dass er selbst oft auf die Grenzen der sicheren Kenntnisse hinweist. Und vor allem muss zugestanden werden, dass er in dem Ueberblick über ein Gebiet von einer Weite und Vielgestaltigkeit, von der diese kurzen Bemerkungen nicht entfernt einen Eindruck geben können, dankenswerte Anregungen in Fülle bietet. Wenn man Diez einen Vorwurf aus seiner Behandlung des Stoffes macht, so kommt das zu einem guten Teil darauf hinaus, dass man die Aufgabe, die er sich stellt, für zur Zeit noch unlösbar hält. Das mag zutreffend sein, aber Anerkennung verdient ein mit solcher Mühe und unleugbarem Geschick unternommener Versuch doch.

Die Ausstellungen sollen in erster Linie dem Wunsch Ausdruck geben, dass historisch-philologische Orientalistik und Kunstgeschichte in enger Verbindung an der Lösung der gemeinsamen Aufgabe zusammenarbeiten, auch wo sie nicht wie bei van Berchem und Herzfeld in einer Person glücklich vereint sind. Sie sollen aber nicht die Freude dämpfen, die Diez' Buch hoffentlich vielen bereiten wird. Gerade in unserer Zeit empfindet man es oft schmerzlich, wie wenig von den Resultaten gründlicher Erkundung des Orients den Weg zu dem Kreis derer findet, die, ohne Fachleute zu sein, für den Orient Interesse haben. Hier ist auf einem Gebiet, das dazu besonders bestimmt scheint, der Versuch gemacht, ihnen ein Stück orientalischer Kulturgeschichte näher zu bringen. Das ist ein Verdienst. Im Ganzen kann man die Arbeit, die, gestützt auf teilweise prächtiges Abbildungsmaterial, ein eindrucksvolles Bild eines für uns fremden, aber bedeutungsvollen Kunstkreises zeichnet und ihn zum erstenmal in seinem Werden und Wachsen begreiflich zu machen sucht, trotz gewisser kaum vermeidbarer Schwächen, die mehr in der Aufgabe, als in der Art ihrer Lösung begründet sind, mit Freude begrüssen. Möge die Mühe des Verfassers damit gelohnt werden, dass sein Werk der Kunst des Islam neue Freunde gewinnt und damit an seinem Teil zum gegenseitigen besseren Verständnis von Ost und West beiträgt.

Wutz, Franz: Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. 1. Hälfte: Quellen und System der Onomastika. 672 S. 1914. M. 21 —; 2. Hälfte: Texte u. Register. S. 673—1200 u. XXXII S. 1915. M. 19 —. (Texte u. Untersuchgn. z. Gesch. d. altchristl. Lit. Bd. 41.) Leipzig, Hinrichs 1914. 15. Bespr. von Wilh. Förtsch, Hetzles.

Das vorliegende Werk behandelt die sog. Onomastica sacra, d. h. Listen mit biblischen Namen, die zu exegetischen Zwecken etymologisiert wurden. Wenngleich die Untersuchungen des gelehrten Verfassers vor allem im Interesse der theologischen Wissenschaft liegen, so sind sie doch auch für die Philologie von nicht zu unterschätzender Bedeutung; insbesonders der semitischen Namenforschung wird bei Erklärung von Volksetymologien vieles aus der umfangreichen und — es sei gleich jetzt gesagt — ebenso sorgfältig zusammengestellten wie vorzüglich durchgeführten Arbeit zugute kommen.

Im ersten Teil des Werkes macht uns Wutz mit den „Quellen der Onomastika" bekannt. Nach der Darstellung des Hieronymus (Einleitung zum Liber interpretationis nominum hebraicorum) habe Philo ein Liber hebraicorum nominum verfasst, worin die hebräischen Namen

Digitized by Google

des Alten Testaments in alphabetischer Reihenfolge etymologisiert wurden. Dieses Buch habe Origenes überarbeitet und seinerseits ein neutestamentliches Onomastikon geschrieben. Von dem Werke des Philo seien aber infolge der ausserordentlichen Verbreitung, die es bei den Griechen gefunden, die einzelnen Exemplare sehr voneinander abgewichen. Hieronymus habe nun das philonische Buch ins Lateinische übersetzt, wobei er die einzelnen „volumina" nach der in der Hl. Schrift gebotenen Reihenfolge durchgegangen habe; zugleich habe er das neutestamentliche Onomastikon des Origenes etwas bereichert.

Durch verschiedene Tatsachen beweist indes Wutz, dass diese Angaben des Hieronymus nicht stimmen können. Ein von Philo herrührendes alttestamentliches Onomastikon hat es nicht gegeben. Die Tradition täuschte sich, wenn sie aus dem Grunde, weil Philo als erster das etymologisierende — allegorisierende System handhabte, ihm ein solches Onomastikon zuschrieb; in dieser Täuschung befangen hat auch Hieronymus alle anonym gehenden Listen als das nur in den einzelnen Exemplaren voneinander abweichende „philonische Buch" angesehen. Ein alttestamentliches grosses, zusammenhängendes Origeneslexikon, das die direkte Vorlage des Hieronymus gebildet hätte, hat ebenfalls nicht existiert; vielmehr bestanden die Vorlagen des Hieronymus aus einzelnen Listen, welche von der Exegetenschule in Alexandrien ihre Pflege und Ausgestaltung erhalten hatten. Was das neutestamentliche Onomastikon betrifft, so kann nicht bezweifelt werden, dass dem Hieronymus dasselbe als ein einheitliches Werk zum weitaus grössten Teil bereits fertig vorgelegen hatte und von ihm einfach übersetzt worden ist; die Arbeit des Hieronymus daran ist nur von geringem Umfang. Origenes jedoch kann der Verfasser dieses Onomastikons nicht gewesen sein, vor allem weil ihm die notwendigen hebräischen Sprachkenntnisse fehlen; es wurde vielmehr bald nach seinem Tode von einem seiner Schüler angefertigt.

Die Arbeit des Hieronymus besteht darin, dass er das alttestamentliche Onomastikon unter grundsätzlicher Ablehnung der Griechen selbst hergestellt hat auf Grund der „hebraica veritas", also kritisch gearbeitet hat; das neutestamentliche Onomastikon dagegen hat er Wort für Wort übersetzt, ohne sich um die „Absurditäten" zu kümmern, die es sich gestattete.

Bevor Wutz auf das System der Onomastika eingeht, bringt er Vorbemerkungen über Transkriptionen und Termini, sowie über Begriff und Zweck einer onomastischen Etymologie. Das etymologische System, das die Onomastiker handhaben, neigt jener Art von Etymologie zu, welche wir als Volksetymologie zu bezeichnen pflegen. Da die Onomastiker aber keineswegs ausschliesslich Stämme aus der lebenden aramäischen Sprache verwenden, sondern auch in ausgedehntem Masse auf das biblische Hebräisch zurükgehen, so kann man ihr System doch wieder nicht als Volksetymologie schlechthin bezeichnen; manchmal wird indes bei einem Namen das Hebräische und das Aramäische nebeneinander benutzt. Grosse Willkür herrscht bei der Zerlegung von einfachen Namen. Hieronymus hat sicher von der Unkorrektheit dieser Zerlegungen gewusst, allein im Grunde erklärt er sich doch prinzipiell damit einverstanden. Die Veranlassung zum „Etymologisieren" ist nicht die allegorische Deutung, wie man glauben könnte, sondern das Bestreben, die geheimnisvollen Beziehungen und Andeutungen zu ergründen, welche man in der Bibel vermutet.

Der zweite Teil des Werkes „System der Onomastika" zerfällt in drei Kapitel: 1. Verhältnis von Name und Etymologie, 2. Grammatik der Onomastika und 3. Wortschatz der Onomastika.

Im 1. Kapitel wird zunächst die Behandlung des Konsonantenbestandes, dann das Zerlegungsprinzip vorgeführt. Bei jenen Namen, die mit der hebräischen Grundform korrespondieren, ist ein Wechsel von Guturalen, von S-Lauten und von ע mit א zu beobachten; auf die einzelnen K-, B- und T-Laute wird nicht die gebührende Rücksicht genommen. Bei den vom Hebräischen abweichenden Namen wird teils der hebräischen Form, teils der griechischen Schreibung gefolgt; zuweilen werden beide vereinigt. Wie man sich hebräischen Orts- und Landesnamen gegenüber im allgemeinen verhielt, welche von den Bibelübersetzern nicht nach der hebräischen Vorlage transkribiert wurden, lehrt Hieronymus, wenn er zu „Syria sublimis" bemerkt „iuxta hebraeam etymologiam: Syria hebraice Aram" (רם). Die durch Gräzisierung enstandene Endung neutestamentlicher (ursprünglich alttestamentlicher) Namen ist für die Onomastik belanglos, weil diese Endungen fast durchwegs abgeworfen werden; dasselbe geschieht in der Regel mit anderen Endungen, mögen sie gräzisierend sein oder wirklich griechisch — lateinischen Namen angehören. Manche neutestamentliche Namen werden ähnlichen alttestamentlichen angeglichen, für andere wird die Endung, teils der Nominativ, teils und dies häufiger der Akkusativ, mit zur Etymologie zugezogen; auch vor Elision unbeqemer Konsonanten in neutestamentlichen Namen schreckt man nicht zurück. Radikalumstellung (Transposition) ist ausserordentlich häufig, nicht selten Veränderung

Digitized by Google

von Konsonanten, sowohl hebräischer (ה = ה, ר = ר, כ = ב) als auch griechischer (ΛΔ AN, TΓ, ZX, ΘB). Um eine Etymologie zu finden, werden bei hebräischen Namen am Anfang, in der Mitte oder am Ende Konsonanten angefügt oder weggelassen; letzteres sogar bei hebräischen Wortstämmen. Ähnlich klingende Namen finden sich direkt vertauscht. Die Zerlegung beschränkt sich nicht auf die zusammengesetzten Namen; ja sogar echt hebräische Wortbildungen, selbst dreiradikalige Namen werden auseinandergerissen.

Im 2. Kapitel „Grammatik der Onomastiker" zeigt sich, dass letztere für semitische grammatische Studien keine Beiträge liefern. Sie gestatten sich in Syntax und Formenlehre die weitgehendsten Freiheiten; so verdanken Verbalform oder Substanstiv und Adjektiv ihre Entstehung lediglich dem Bestreben, die einzelnen Glieder der Etymologie zu einem annehmbaren sprachlichen Gefüge zu vereinigen.

Das 3. Kapitel behandelt den „Wortschatz der Onomastiker". Das biblisch-hebräische Sprachgut wird vorherrschend verwendet, doch werden auch spätere Sprachelemente beigezogen; zuweilen findet sich eine Teminologie, die in keinem bis jetzt bekannten semitischen Dialekt eine Stütze erhält.

Der dritte Teil enthält die „Texte der Onomastika": griechische und lateinische Listen, syrische, arabische, armenische, äthiopische und slawische Onomastika und im Nachtrag mehrere Exzerpte. Die verschiedenen ausführlichen Register sind für den Benützer unentbehrlich.

Darüber, dass Wutz mit seinen Untersuchungen ein opus utilissimum geschaffen hat, kann kein Zweifel bestehen.

Unger, Eckhard: Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis. [Publikationen der Kais. Osman. Museen. II.] 42 S. m. 7 Tafeln. 8°. 12 Piaster. Konstantinopel, Druck v. Ihsan & Co., 1916. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Die Inschrift des Statthalters *Bêl-tarṣi-iluma* (IR 35 Nr. 2), welche neben dem Könige selbst in auffallender Form die „Palastfrau" *Sammurâmat* erwähnt und in das bekannte henotheistische Bekenntnis zum Gotte *Nabû* ausklingt, warf schon immer ein eigenartiges Licht auf die Regierung *Adad-nirari III.* (811 — 783), der nach dem Zeugnis der wenigen eigenen Inschriften „in der Kindheit" zur Regierung berufen wurde. Nun gibt uns Unger in seiner dankenswerten Monographie Kenntnis von einem neuen, ausserordentlich wichtigen Denkmal, wiederum mit der Inschrift eines Statthalters! Die Stele, deren Bruchstücke 1905 nahe der Saline *Ṣaba'a* in der Salzsteppe südlich des Sindjargebirges gefunden wurde, steht jetzt im Museum zu Konstantinopel (Inv.-Nr. 2828); sie hat die Gestalt eines sich nach oben etwas verjüngenden viereckigen Pfeilers von 192 cm Höhe und 50,5 × 38 cm Grundfläche. Der Oberteil stellt in einem durch seinen Mangel an Proportion — Kopf, Auge und Hände des Königs sind übertrieben gross gezeichnet — altertümlich wirkenden Relief den König dar, wie er, nach rechts gewendet, zu den Emblemen der Götter betet. Die Darstellung kann sich in keiner Weise messen mit den gleichzeitigen Kunstwerken der Reichshauptstädte; sie ist ein Beispiel für die Kunst „provinziellen Stils". Die Göttersymbole sind bereits aus anderen Darstellungen bekannt; neu scheint ein „Feigenzweig" zu sein, vielleicht das Symbol der Göttin *Nisaba?*

Unterhalb des Reliefs befindet sich eine 33-zeilige Inschrift. Nach der Einleitung mit der Weihung an den Gott *Adad* (Z. 1—5) lesen wir zunächst die Titulaturen und Genealogie *Adad-nirari III.* (Z. 6—11 a). Dann folgt die Mitteilung von Ereignissen, die vorfielen „als *Adadnirari* sich im 5. Jahre auf den Königsthron setzte": ein Feldzug in das zur Zeit *Šamši-Adad's* abgefallene Land *Pa-la-aš-tú*, die Belagerung von Damaskus und Tributzahlung des dortigen Königs *Ma-ri-'* (Z. 11 b —20). Gleichzeitig Aufstellung der Stele in der Stadt *Za-ban-ni* durch den Statthalter *Nergal-ereš* (Z. 21—25). Den Schluss (Z. 26—33) bildet die übliche Fluchformel.

Aus dieser Inschrift geht hervor, dass *Adadnirari* erst im fünften Jahre nach seiner Thronbesteigung die Regierung übernahm; vorher war er offenbar zu jung dazu. Vielleicht stand er bis dahin unter der Vormundschaft der *Sammu-râmat* = Semiramis? Beachtenswert ist, dass der Statthalter *Nergal-ereš* eine ganze Anzahl Bezirke verwaltet, ähnlich wie der von früher bekannte *Bêl-tarṣi-iluma*. Offenbar waren besonders zuverlässige Persönlichkeiten der Königin-Regentin beigeordnet. Als Datum der Grossjährigkeit des jungen Königs ist das Jahr 806 anzusehen. —

Unger's ausführlicher Bearbeitung ist nicht viel hinzuzusetzen. Dass das Buch von Druckfehlern wimmelt — genau so wie das Denkmal erfüllt ist von Verschreibungen, Unregelmässigkeiten und Fehlern — ist auf das Konto des orientalischen Druckers und der Kriegszeit zu setzen. Leicht war die Entzifferung der Inschrift nicht, das geht aus den Photo-Tafeln am Ende des Buches hervor. — Zum Schluss möchte ich noch einige Bemerkungen zur Umschrift S. 8 ff. machen. Es wäre sehr erwünscht, wenn die Umschriftweise der „Vorderasiatischen Bibliothek" in den weiteren Publikationen des

Digitized by Google

Osman. Museums Verwendung fände; Schreibungen wie *rab-u*, *šam-e* (für *Gal-u*, *An-e*) anstatt des üblichen *rabû*^{u}, *šamê*^{e} wirken irreführend. — Z. 1 fing wohl mit *ana* an. — Z. 2. in der Rasur: *šá*. — Z. 5 wohl nur irrig gedruckt; natürlich *mu-šab-riḳ* und vorher *ellîte*^{e}. — Z. 14 lies *rapšûti* — Z. 17 ist vielleicht zu ergänzen: *ma-d[a-tú šarru-ti-ia eli-šu-nu aš-kun]*.

Mitteilungen.

Legrain hat über seine Ausgrabungen in Luksor dem ägyptischen Institut zu Kairo Mitteilungen gemacht, die für die Kenntnis Aegyptens unter der römischen Herrschaft bedeutungsvoll sind. Zwei gleichlautende Inschriften besagen, dass Aurelius Ginus, der Statthalter der Provinz Theben, dem Caesar Flavius Claudius Julianus (361) ein Denkmal gewidmet habe. Die Inschrift fand sich auf dem Forum von Luksor und ist lateinisch. Das römische Luksor weist dieselben grossen, sich rechtwinklig schneidenden Strassen auf, die das alte Italien hatte. Es finden sich Triumphbogen des Alexander Severus und des Julianus Apostata.

Von dem Ayuntamiento Constitucional in Barcelona wurde ein Preis von 20000 Pesetas für eine Arbeit über die spanische Archäologie oder über einen wesentlichen Teil derselben ausgeschrieben. Der Wettbewerb steht den Gelehrten der ganzen Welt offen. Die Bedingungen sind bei jeder spanischen Gesandtschaft erhältlich. Die Arbeit kann in lateinischer, spanischer, katalanischer, italienischer oder französischer Sprache abgefasst sein.

Personalien.

Der Heidelberger Anthropologe Th. Mollison erhielt einen Ruf nach Breslau als Nachfolger Klaatschs.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1917:
April. G. Simon: Ansätze zur Mohammedanermission im Reformationszeitalter. — *H. Bauer, Islamische Ethik. Heft I; *M. Horten, Mohammedanische Glaubenslehre (Simon).
Juli. Meinhof, Der Anteil der deutschen Mission an der Erforschung der afrikanischen Sprachen.

Altoriental. Texte u. Unters. hg. v. Meissner. 1917:
I 3 Wilhelm Caspari, Thronbesteigungen und Thronfolge der Israelitischen Könige.

Archiv für Anthropologie. 1916:
N. F. B. XV. H. 4. H. Fokken, Gottesanschauungen und religiöse Ueberlieferungen der Masai.

Berichte d. D. Physikal. Ges. 1917:
11/12. K. von Wesendonk, Ueber Vokalklänge.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
20. *F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Matthias Gelzner). — *Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien (Ebeling). — *Stephen Langdon, Historical and religious texts from the Temple library of Nippur (F. H. Weissbach).
23. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. 18. Halbband (Johannes Tolkiehn). — *Richard Leonhardt, Paphlagonia. Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien (Hans Philipp). — *Ludolf Malten, Das Pferd im Totenglauben (Sam Wide).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
20. M. Schorr, Joseph Halévy (Schluss). — *G. Jahn, Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtsschreibung (J. W. Rothstein). — *Karl Huber, Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus (R. Helbing).
22. *Eduard König, Hermeneutik des Alten Testaments (Georg Beer). — *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn gewidmet (M. Winternitz). — *Friedrich Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (W. Schubart).
23. Karl Beth, Zur Religionsgeschichte. (Ausführliche Bespr. v. Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens und kürzere v. Friedrich Rudolf Lehmann, Mana).

Der Neue Orient. 1917:
I, 3. Kurze Nachrichten aus den Ländern des Orients.
I, 6. Berichte über türkische Wirtschaft. — Kurze wirtschaftliche Nachrichten. — M. Horten, Die sittlich-religiösen Ideale der Bektaschi-Mönche. — Aus Zeitschriften und Zeitungen. — *Kitab dede qorqud 'ala lisani ta'ife'i oghuzan (M. Hartmann).
I, 7. Berichte über türkische Wirtschaft. — Kurze wirtschaftliche Nachrichten. — M. R. Kaufmann, Bosporusmaler. — Aus Zeitschriften und Zeitungen. — *Türk Jurdu (M. Hartmann). — *M. Farid Bey, Les intrigues anglaises contre l'Islam. — *Elsa Lindberg-Dovletté, Konstantinopel (M. R. Kaufmann). — *Dschenab Schehabeddin, nesri harb, nesri sulh weterjäkī sözleri (M. Hartmann).
I, 8. Kurze Nachrichten aus den Ländern des Orients. — Berichte über türkische Wirtschaft. — Kurze wirtschaftliche Nachrichten. — Fr. Schrader, Konstantinopler Sommer. — Aus Zeitschriften und Zeitungen.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
179. J. IV u. V. *Moses Buttenwieser, The prophets of Israel from the eighth to the fifth century (Alfred Bertholet).

Indogermanische Forschungen. 1917:
37. 3/4. G. Herbig, Etruskisches Latein.

Jahresb. ü. d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. 1915:
30. Jahrg. 11. u. 12. H. J. Sitzler, Bericht über Herodot 1909—1915. — Ludwig Ziehen, Bericht über die griechischen Sakralaltertümer.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
21. *Knut Tallqvist, Assyrian personal names (M. Schorr).
22. *Carl Fries, Die Attribute der christlichen Heiligen (Sauge). — *Wladyslaw Semkowicz, Przysiega na slonce (der Sonneneid, eine vergleichende juristisch-theologische Untersuchung) (M. Schorr). — *George A. Barton, Sumerian business and administrative documents (E. Ebeling).

Mitt. z. Gesch. d. Medizin u. d. Naturw. 1917:
XVI, 2/3. Ueber einige dem Arabischen entlehnte Benennungen in den exakten Wissenschaften.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

F. Weindler, Geburts- und Wochenbettdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs. Ein Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe an der Hand von 16 Originalaufnahmen in Lichtdruck und 12 Abb. im Text. München, C. H. Beck, 1915. 41 S. M. 7 —.

A. Erman, Die Hieroglyphen (Sammlung Göschen 608). Durchgesehener Neudruck. Berlin und Leipzig, G. J. Göschen, 1917. 92 S. M. 1 —.

J. Németh, Türkisch-deutsches Gesprächsbuch (Sammlung Göschen 777). Berlin und Leipzig, G. J. Göschen, 1917. 106 S. M. 1 —.

H. Th. Obbink, Het Bijbelsch Paradijsverhaal en de Babylonsche Bronnen. Utrecht, A. Oosthoek, 1917. 67, VII S.

A. Hasenclever, Geschichte Aegyptens im 19. Jahrhundert. 1798—1914. Halle a. S., M. Niemeyer, 1917. XV, 497 S. M. 15 —.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Golts-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 10 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Oktober 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 289—305

Erbt, Wilhelm: Die Fürstensprüche im Hesekielbuche (Schluss) . 289

Humbert, Paul: בּוּלֵם שִׁקְמִים (Amos VII, 14) 296

Peiser, F. E.: Apis in der Bibel? 303

Schroeder, Otto: Eine neue Inschrift des Ašur-bel-kala 305

Wiedemann, A.: Der Apis als Totenträger 298

Besprechungen . . . Sp. 305—317

Clemen, C.: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (J. Scheftelowitz) . . . 311

Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 3. Aufl. (Max Löhr) 308

Volz, Paul: Die biblischen Altertümer (Arnold Gustavs) 309

Weidner, Ernst F.: Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft I. (Bruno Meissner) 305

Personalien 317

Zeitschriftenschau . . . 317—319

Zur Besprechung eingelaufen 319—320

Die Fürstensprüche im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

3. Anmerkungen zu den Glossen.

A. Kap. 17.

1. Die gebräuchliche Einleitung des Bearbeiters, eins seiner Hilfsmittel, den Fluss des Textes zu unterhalten. In der Sammlung der Sprüche, die unser Prophet selbst veranstaltet und zusammen mit seinem Verfassungsentwurf herausgegeben haben wird, waren die einzelnen Stücke entweder datiert oder begannen mit „und du, Menschensohn", wenn sie einen auszuführenden Auftrag enthielten, oder mit „er sprach zu mir: Menschensohn!", wenn sie eine Erzählung darstellten.

2. Der Prophet soll ein Rätsel aufgeben. Das beginnt mit einer Erzählung und endet mit einer Frage. Der Bearbeiter hat seine Deutung eingeflochten; damit war der Charakter des Rätsels vernichtet. Ein Glossator bezeichnete daher das so entstandene Werk als mašal.

3. Fortsetzung der herkömmlichen Bearbeitereinleitung.

4. Deutung zu „mit langen Schwingen."

5. Eine zweite Deutung, die Nr. 4 teilweise wieder aufnimmt.

6. Eine dritte Erklärung zu „mit langen Schwingen".

7. Erklärung eines Geschichtskundigen, der wusste, dass Nebukadnezar von Ribla aus einmal die Angelegenheiten des Westens geordnet hat. Er wurde dazu durch den Eingriff des Bearbeiters bestimmt, der hier bereits die Zeder angebracht hatte.

8. Der Urtext unterschied Weinstock und Zeder. Der Weinstock stammt aus dem Lande selbst und macht sich schuldig, die Zeder wird ins Land Kanaan gebracht, befindet sich also in der Ferne. Der Bearbeiter deutete den Weinstock auf Zedekia, er musste also noch seinen Vorgänger Jojachin berücksichtigen. Er gewann den Text dazu aus dem Schlusse des Urwortlauts: Jojachin ist die ins Land Kanaan versetzte Zeder. Sie ist von dem Adler schliesslich entfernt worden: „er hat sie in die Stadt der Chaldäer versetzt:" בעיר הכשׂדים. Das zweite Wort muss im Texte undeutlich geworden sein. Die LXX las es als שָׂרִים und deutete *εἰς πόλιν τετειχισμένην*. MT ersetzte das von einem Leser שָׂרִים „die Umherziehenden" gelesene und durch eine Randbemerkung als רכלים „Krämer" erklärte Wort durch diese.

9. Erklärung zu dem Urwortlaut, die ihn nachher halb verdrängt hat: so trat על־מים רבים an die Stelle von עליו מים רבים. קח (nur im MT) der Rest von ויקח, durch das Glosse als V. 5 gehörig bezeichnet wurde. Im MT ist צפו durch Dittographie entstellt, in der LXX als Part. Pass. von צפה *ἐπιβλεπόμενον* gedeutet.

Digitized by Google

10. Vom Bearbeiter eingeschoben, der diese Worte für seine Deutung auf Zedekia brauchte: die Grossen des Landes hatte er mit fortgenommen, damit die Königsmacht gering bliebe und sich nicht erheben könnte, damit er den von ihm eingegangenen Vertrag hielte, so dass er Bestand hätte.

11. Alte Glosse zu 19_{10}, ein Beweis, dass ursprünglich Kap. 17 in einer Kolumne neben Kap. 19 gestanden hat. Daraus folgt, dass auch hier die Kolumnen einer Handschrift vertauscht worden sind (vgl. denselben Vorgang bei Kap. 8—12).

12. Glosse nach Nr. 4 u. 5, 12a Glosse nach Nr. 6.

13. הואת Leserglosse zu הנפן. נכנפה gesichert durch die Glosse: gross an Flügeln. LXX: *περιπεπλεγμένη*. MT hat den Schreibfehler: נפנכנפה zu verbessern gesucht: נפן כפנה. Die LXX hat die Deutung *πρὸς αὐτόν* zu *περιπεπλεγμένη* hinzugefügt, MT seiner Deutung ו vor שרשיה, das die LXX gelesen, geopfert. Eine Erklärung hat den Wurzeln noch die Zweige beigegeben, die der Weinstock „über" den Adler streckt; so ist das Bild in sein Gegenteil verkehrt.

14. Erklärung zu dem Verhalten des Weinstocks gegen den Adler.

15. Eine zweite herkömmliche Formel des Bearbeiters: sprich: So spricht Jahwe.

16. Erklärung nach Strophe 2, die das Verhalten des Weinstocks als Undankbarkeit beleuchtet.

17. Ergänzung, die im MT verderbt, in LXX noch richtig erhalten ist: Sprossen und Frucht.

18. „Nicht mit grosser Macht und vielem Volk, ihn aus seinen Wurzeln zu heben". Alte Ergänzung, die aus guter Ueberlieferung weiss, dass der Fürst unseres Propheten nicht durch eine starke Heeresmacht entwurzelt worden ist. Das Alter dieser Bemerkung erweist die Tatsache, dass der Bearbeiter sich vergeblich müht, diesen Zug bei seiner Deutung zu verwerten: „Der Pharao wird nicht mit grosser Heeresmacht und mit zahlreicher Schar im Kriege für ihn tätig sein, wenn man Wall aufschüttet und Türme baut, um viele Seelen auszurotten". Gerade das Gegenteil muss er aus dem ihm überlieferten Texte herauslesen! Diese Stelle beweist, dass vor dem Bearbeiter die Glossen bereits in den Text gezogen waren.

19. Glosse zu 19_{10} ff., wie die Erwähnung des Ostwindes beweist. Ein zweiter Beweis, dass Kap. 17 und 19 einmal nebeneinander gestanden haben.

20. Die ausführliche Deutung des Gleichnisses auf Zedekia vom Bearbeiter.

21. Der Bearbeiter konnte natürlich nicht von einer Neupflanzung nach Zedekia weissagen. Darum verwandelte er den Schluss des Urtextes, den er schon für seinen Einschub am Anfange beraubt hatte, in eine messianische Weissagung auf die Endzeit. Bezeichnend für den Bearbeiter ist Anfang und Schluss: So spricht Jahwe — Ich, Jahwe, habe es gesagt und getan.

B. Kap. 19_{1-9}.

22. Zusatz des den Text glättenden Bearbeiters.

23. Wieder hat der Bearbeiter, um seine Deutung auf Joahas, Jojachin und Zedekia durchzuführen, zu dem Mittel gegriffen, den Urtext dadurch zu bereichern, dass er Sätze aus ihm doppelt setzte. Ihm selbst eignen nur die beiden Lösungen: Sie brachten ihn ins Land Misraim — sie brachten ihn zum König von Babel. Dabei hat er מצרים aus מצר herausgelesen. Von ihm rührt auch die Deutung נריה als נוריה her. נוח לה, von der LXX vielleicht noch verstanden: *ἀπῶσται ἀπ' αὐτῆς*. Die Löwin kann nicht mehr jungen, daher schreitet sie zur Kindesannahme.

24. Erklärung zu ילמד: was er gelernt hatte und nun „wusste". In LXX und MT teilweise verderbt. Der Glossator benutzte 22_{25}.

25. Alte Erklärungen zum Löwenfang, die schon der Bearbeiter benutzte. Bei ihrer Einfügung ist ויסגר in בסוגר verwandelt worden. מצודות nur im MT Plural.

C. 19_{10-14}.

26. Der Bearbeiter hat den Spruch auf Zedekia gedeutet, MT בדמך, LXX *ὡς ἄνθος*: סמדר „wie der Weinstock, der Blüte ist". Nr. 26 ist die Erklärung zu diesem Worte. Nr. 19 ist eine zweite Erklärung zu den ersten Zeilen, und zwar scheint sie unmittelbare Nachschrift eines Lehrvortrags über unsern Spruch zu sein. Nr. 11 hat vor Nr. 19 gestanden. Die Nachschrift hat etwa folgenden Wortlaut gehabt: „Sie (die Mutter) wurde zum Weinstock, der trieb Aeste, sandte Zweige aus. Und so war er gepflanzt. Wird's ihm glücken? Wird er nicht, wenn der Ostwind auf ihn trifft, ganz welken, auf dem Beete, da er gepflanzt, welken?" Der Abschreiber, der diese Ausführung zwischen den beiden Kolumnen fand, zog sie um der Ausdrücke „Beet" und „glücken" willen in die falsche.

27. Die LXX hat *ἐν ξοᾷ ἐν ὕδατι*, MT nur die Glosse על־מים. Ich vermute אפיק. Der Plural im folgenden ist nicht ursprünglich (vgl. LXX).

28. 29. Erklärungen nach Kap. 31, in der LXX fehlt עד.

30. „Glut warf hin (Hiphil) zur Erde": Erklärung zu Ostwind.

31. MT: פריה, LXX: *τὰ ἐκλεκτὰ αὐτῆς*, wie 9_{14}, wo MT neben פריה noch בריה liest. LXX

Digitized by Google

gibt so auch צמרת (17 22) wieder. Man erwartet nach dem folgenden, dass der Ostwind das Wasser ausgetrocknet hat.

32. MT liest והתפרקו, die LXX ἐξεδικήθησαν: ינקמו. Die Stelle muss im Texte unleserlich gewesen sein, wie das Auseinandergehen von MT und LXX zeigt. Die Sachlage gab mir ein unlösbares Rätsel auf, bis eine briefliche Mitteilung von Herrn Prof. Peiser mich auf eine Lösung brachte. Er hat Am. 9 11 die Glosse הרסת יואקים gefunden, die den Spruch auf die Zerstörung Jerusalems unter dem Hohenpriester Jojakim deutet[1]. Nun haben wir bei Nr. 8 gesehen, wie MT eine ihm verständlicher scheinende Glosse für ein seltenes Wort im Texte einsetzt: רכלים: שרים. Nehmen wir an, jene Amosglosse wäre auch hier an den Rand geschrieben worden: הרסות ויקים | (mit dem Glossenzeichen), so wäre sie als נהרסות ויקים in den Text gekommen. Die im Texte unleserlich gewordene Stelle deutete ein Leser „die niedergerissenen" und schrieb die Randglosse והתפרקו „sie sind abgerissen worden" an den Rand, indem er das Wort auf die vorher erwähnten דליתיו, auf „die Zweige" bezog. MT benutzte einfach wie bei Nr. 8 die Glosse statt des unleserlichen Textes, während sich LXX, ebenfalls wie bei Nr. 8, Mühe gab, den noch erkennbaren Buchstaben des Textes einen Sinn abzugewinnen. Sie glaubte ויקים als ינקמו ἐξεδικήθησαν gefunden zu haben.

33. Glosse, die die Erwähnung des „mächtigen Astes" vermisste.

34. Eine Glosse zu Kap. 15, die beweist, dass auf Kap. 19 ursprünglich Kap. 15 folgte.

35. Leserglosse.

36. Verbindet ebenfalls Kap. 15 mit Kap. 19.

D. Kap. 15.

37. Wieder findet sich die Einleitung des Bearbeiters: Es erging Jahwes Wort an mich also. Nr. 37 ist eine Leserglosse nach V. 6. 37a Glosse zu נפן.

38—40. Der Urtext hatte das schlagende Bild von dem Pflock, an dem man alles Gerät aufhängt. Ein Erklärer hat hinzugefügt: man könne das Rebenholz auch nicht als Bauholz benutzen. Solch ein Gedanke könnte bloss am Tisch des Stubengelehrten geboren werden. Wenn man den Erklärer nicht so weltfremde Bilder gebrauchen lassen will, so werden seine Worte wohl irgendwelche tiefere Bedeutung haben. Da drängt sich sofort das dreimal wiederholte Wort מלאכה auf. Der Dienst des Hohenpriesters ist מלאכת קדש הקדשים (1. Chron. 6 34). Sprach der Urtext dagegen, dass man dem Rebenholz nicht die Last der Geräte anvertrauen dürfe, ohne Bild, dass man einer bestimmten Familie nicht die Leitung übergeben solle, so bekämpft der Erklärer des Textes das Vorhaben, das Rebenholz zur Arbeit zu verwenden, ohne Bild, eine bestimmte Familie zum kultischen Dienste zuzulassen. „Ihre beiden Enden und die Mitte sind angebrannt". Also ist über diese Familie ein Unglück hereingebrochen oder, wie die Erklärung Nr. 36 ausführt, „von dem Stabe ging Feuer aus und verzehrte ihre Glieder", Nr. 34: „Das Feuer hat ihn verzehrt". Wir werden von dem Erklärer in die Zeit des Hohenpriesters Jojakim versetzt. Von einer anderen Stelle aus hat Winckler die Vorgänge, die unser Erklärer zu beeinflussen sucht, beleuchtet (Altor. Forschungen S. 221, 243), nur die Zeitangaben, die er dort errechnet, sind nicht getroffen.

Diesen ihm überlieferten Text hat der Bearbeiter auf die Einwohner Jerusalems unter Zedekia gedeutet, die den Exulanten gegenüber sich nicht überheben sollten.

Ergebnis: 1. Unser Prophet hat seine Sprüche selbst in einer Sammlung zum Verständnis seines Verfassungsentwurfs herausgegeben. 2. Diese ist nach der Zeit des Hohenpriesters Jojakim noch einmal überarbeitet worden; es galt, nach dem verunglückten Unternehmen Jojakims die Verhältnisse neu zu ordnen. 3. In einer Handschrift, in der alle bisherigen Glossen in den Text gezogen waren, wurden die Kolumnen vertauscht. 4. Diesen verunglückten Text hat ein Bearbeiter, den seine feststehenden Formeln kenntlich machen, geglättet und gedeutet: er hat alle Sprüche auf die Zeit Zedekias bezogen. Dabei ist er oft gewaltsam vorgegangen; doch ist seine Achtung vor dem ihm vorliegenden Wortlaut unverkennbar. Er hat nichts gestrichen, sondern nur umgesetzt, wiederholt und seine Ausführungen eingeschoben oder angefügt. 5. Auch nach ihm ist glossiert worden. MT und LXX sind aus Handschriften geflossen, die noch Glossen am Rande hatten.

---

[1] [Ich zerlege Amos 9 11, 12 in folgender Weise:

11 ביום ההוא אקים את סכת דויד הנפלת
ובניתיה כימי עולם
12 למען יירשו את שאריח אדום
וכל הגוים אשר נקרא שמי עליהם

Dies ist ein Stück aus einem Prosatext. Beigeschrieben ist ihm ונדרתי את פרציהן und zwar mit Hinblick auf 4 2, 3; dort lese ich

ימים באים עליכם
ונשא אחריתכן מבצרות
ופרצים תצאנה ערמות

Zu der „gefallenen Hütte Davids" ist nun beigeschrieben הרסת יואקים |; hierbei darf gefragt werden, ob dies etwa ein an aramäische Aussprache gewöhnter Hörer tat, dem י zwischen langen Vokalen zu ' wurde. F. E. P.]

Digitized by Google

4. Die geschichtliche Lage.

Spruch A versetzt uns in die Zeit, als Šešbaṣars heimliche Verhandlungen mit Aegypten begannen: der Weinstock streckt dem zweiten Adler seine Wurzeln zu. A fällt vor 21_{24} ff. Dort ist der Grosskönig bereits zu dem Zuge nach dem Westen entschlossen.

Unser Prophet spielt Weinstock und Zeder gegeneinander aus. Es müssen das die Schlagworte der beiden Linien der davidischen Familie gewesen sein. Die einheimische Familie nannte sich den Weinstock „vom Gewächs des Landes auf dem Fruchtfelde", sie war die Führerin des 'am ha'areṣ. Die Zeder muss erst nach dem Lande Kanaan gebracht werden: sie stellt die babylonische Linie dar. הר תלול: der Ausdruck wird zwar durch die Glosse גבה und durch den Bearbeiter als מרום erklärt, aber es scheint doch eine besondere Bezeichnung des Paradiesesberges vorzuliegen. Gegen die Losung: „Weinstock vom Gewächs des Landes auf dem wasserreichen Fruchtfeld" setzt unser Prophet das Schlagwort: „Zeder auf dem Paradiesesberge, unter der alle Vögel nisten". Beide Parteien wirtschaften mit den Motiven der gekommenen oder zu erwartenden Endzeit. Den Gegensatz vom Weinstock über der Quelle und der Zeder auf dem Berge finden wir auch in der syr. Baruchapokalypse 36. Er gehört also dem Schatze der Schlagworte des alten Morgenlandes an. Wie jene Apokalypse zeigt, konnte er bald so, bald so gewendet werden. Sie lässt die Zeder erliegen, unser Prophet den Weinstock.

Unser Spruch fügt mit seiner Erzählung von den beiden Adlern noch einen weiteren Zug dem Bilde ein. Zur Zeder auf dem Götterberge gehören die Vögel (Hes. 31). Sie bietet ihnen unter ihren Wipfeln Schutz. Dieses richtige Verhältnis zwischen Vögeln und Baum wird erst die Zeder herstellen, meint unser Prophet. Widersinnig sei das Verhalten des Weinstocks, der sich selbst unter Flügeln berge.

Der Spruch B fällt nach 21_{24} ff. Es ist schon entschieden, wer die Niederwerfung des unbotmässigen Fürsten unternimmt: nicht Kambyses selbst hat sich um die judäischen Verhältnisse bemüht; er ist nach Aegypten gezogen. Nach Herodot hat er sich der Unterstützung der Araber bedient. Das Vorland Aegyptens war also nicht einig, die einen standen auf ägyptischer, die andern auf persischer Seite. Der Glossator Nr. 18 hat sich also auf eine gute Ueberlieferung gestützt. Šešbaṣar ist nach unserm Spruche anscheinend auf seiner ammonitischen Burg (Winckler, Altor. Forschungen II S. 505 ff.) eingeschlossen worden: Wortspiel צר (Tyrus, Josephus, Ant. XII 4) und מצר. Jerusalem hat ohne ihn kapituliert. Das war für die Stadt ein glückliches Geschick; denn so verwirkte sie nicht ihren Fortbestand, sondern wurde einem Statthalter unterstellt, der aus dem Kreise der treu gebliebenen Partei gewählt wurde, Serubabel, „der Spitze der Sprossen" der babylonischen Davididen.

Unser Prophet, der sich zu dieser Zeit bereits in Babylonien befand, sieht in Šešbaṣar nur ein Adoptivkind Judas: er ist ein Fremdling. Hier fällt für uns zum ersten Male das Schlagwort, das in den nächsten Jahrhunderten die Gemüter bewegt hat. Der 'am ha'areṣ sind die Fremden, mit denen man 537 durch das Edikt des Kyros gemeinsame Sache zu machen gezwungen war, das Haus Israel, wie unser Prophet sonst die Einheimischen Juda, den Rückwanderern, gegenüber bezeichnet, die Leute, mit denen man unter „Ezra" die Ehegemeinschaft aufhob.

Im Spruche C hat unser Prophet das Losungswort vom Weinstock etwas anders gewendet. Jetzt ist ihm Fürst Šešbaṣar die Rebe am Weinstock. Sein Schicksal ist für ihn entschieden. C fällt also zeitlich nach B. Den Propheten kümmert nicht mehr seine Person, sondern die Familie, die er vertrat. Jetzt hat sie — so jubelt sein Klagelied — nicht mehr ein herrschendes Glied in ihren Reihen.

Der Linie der einheimischen Davididen gilt auch Spruch D. Er versetzt uns in die Zeit, als die Frage brennend wurde, was aus Judäa werden sollte. Es war nach dem Verfahren der Grosskönige zu befürchten, dass Kambyses den verunglückten Šešbaṣar durch einen anderen Mann aus seiner Familie ersetzen würde; fanden sich doch immer Verwandte, die in solchen Fällen aus dem Unglück ihres Angehörigen für sich Nutzen zu ziehen verstanden. Da tritt unser Prophet mit dem Schlagwort hervor: Weinrebenholz taugt nicht, um alles Gerät daran aufzuhängen. In der Tat gelang es dem babylonischen Judentum, die Ernennung Serubabels zum Statthalter Judäas durchzusetzen. Vielleicht teilte der Perser den 537 zusammengelegten Bezirk Samaria-Jerusalem. Dann blieb Šešbaṣars Familie im Besitze der Statthalterschaft Samaria.

בוֹלֵם שִׁקְמִים (Amos VII, 14).

Von Paul Humbert.

Unter den alten Versionen schreibt bekanntlich nur LXX dem Ausdruck בוֹלֵם שִׁקְמִים einen bestimmteren Sinn zu: *κνίζων συκάμινα* (Pesch. ܟܨܡ ܫܩܡܝܢ; Targum: ושקמין לי נייח בשפלתא). Fast alle Erklärer stimmen der Auslegung der LXX bei. Die alten klassischen

Digitized by Google

Schriftsteller und nach ihnen **Marti** erklären, dass man, um die Maulbeerfeigen geniessbar zu machen, sie vor der Reife mit einem Nagel ritzen muss, damit ein Teil des herben Saftes abfliesse und der zurückbleibende in Zuckergährung komme. Nach dem Aethiopischen und Arabischen würde die Wurzel בלס mit Feigen zu tun haben, Feigen ziehen bedeuten (vgl. schon **Bochart**: *Hierozoïcon.* Pars prima, lib. II. Cap. XXXIX).

Die Bedeutung ist aber im Arabischen eine viel präzisere. Vgl. **Lisân.** Bd. VIII. S. ٣٢٨:

البَلَسُ ثمر التين اذا أدرك

„*balas* ist die Frucht des Feigenbaumes als sie zur Reife kommt". Was bisher eine blosse Vermutung auf Grund der LXX war, wird also durch dieses Zitat zur Gewissheit: hebr. בלס שקמים bezeichnet die Tätigkeit des Mannes welcher die Maulbeerfeigen zur Reife fördert.

Handelt es sich um das obengenannte Ritzen oder vielleicht um eine Art Caprifikation des Maulbeerfeigenbaums (*Ficus sycomorus* L.)? Da die Wurzel *bâlas* sowohl auf die Pflege des Feigenbaumes (تين) als auf diejenige des Maulbeerfeigenbaums (שִׁקְמִים) sich bezieht, könnte man sich fragen ob nicht in beiden Fällen die Caprifikation gemeint ist.

Nach den Alten (vgl. **Pauly-Wissowa**: VI, II. S. 2100—2151) und besonders auch nach dem berühmten Botaniker **Tournefort** (*Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy.* Lyon 1727. Bd. II. S. 23 ff.) geschieht letztere für den Feigenbaum (*Ficus carica* L.) folgenderweise: der wilde Feigenbaum (*Caprificus*) erzeugt jährlich je drei Generationen von Früchten in welchen ein Insekt (*Cynips Psenes*) sich aufhält. Das aus der dritten Blüte ausschlüpfende Insekt fliegt dann auf den zahmen Feigenbaum, kriecht auf seine Blüten hin und drängt sich hinein, indem er darin den männlichen Pollen, welcher fast ausschliesslich auf dem wilden Feigenbaum sich befindet, überträgt. Das Vorhandensein dieses fruchtbaren Samens gibt den Früchten einen angenehmen nussartigen Wohlgeschmack, dessen sie ohne solcher Caprifikation entbehren würden. Da die befruchteten Früchte des zahmen Feigenbaumes vor der Reife zu fallen pflegen, und da die Gallwespen aus den wilden Früchten zumal zu spät ausschlüpfen, so hilft man diesem Uebelstand durch künstliche Bestäubung (Caprifikation) ab: man hängt nämlich auf den zahmen (weiblichen) Baum die Blütenrispe der wilden (männlichen) Stämme, damit die Gallwespe von dieser auf jenen übergehe und die Früchte zur Reife und Geniessbarkeit bringe.

Hätten wir vielleicht solches unter בוֹלֵס שִׁקְמִים zu verstehen? oder muss man für den Maulbeerfeigenbaum ganz von der Caprifikation absehen und nur den von Marti beschriebenen Vorgang annehmen?

Allenfalls ist durch den Lisân gesichert, dass בָּלַס nicht bloss, wie bisher angenommen wurde, mit Feigen zu tun haben bedeutet, sondern die Reife der Feigen (oder Maulbeerfeigen) befördern.

Der Apis als Totenträger.

Von A. Wiedemann.

Die zahlreichen bei den Klassikern und in den Inschriften erhaltenen Angaben über den Apis-Stier ergeben kein einheitliches Bild. So wenig wie bei den Göttern bestand bei den heiligen Tieren Aegyptens eine systematisch durchgebildete, im ganzen Lande herrschende Lehre. Zu den von der üblichen Auffassung des Apis abweichenden Gedankengängen gehört eine Darstellung, welche auf der Unterseite des Fussbrettes der Holzsärge von der frühsaitischen Zeit an abwärts nicht selten auftritt[1]. Hier wird der Stier abgebildet, wie er mit der auf seinem Rücken liegenden Mumie, über welcher bisweilen der Seelenvogel flatterte, dahin eilt. Als sein Ziel wird gelegentlich ein Grabmal angedeutet. Dieses hat ähnlich wie in den Totenbüchern der thebanischen Zeit, in denen die Hathorkuh an seinem Eingange den Toten erwartet[2], die Gestalt der Gräber des Mittleren Reiches, bei denen sich auf einem viereckigen Unterbau eine steile, pyramidenförmige Spitze erhebt[3].

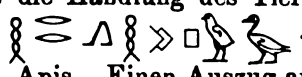
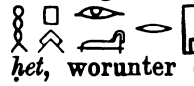
Die Beischriften bezeichnen das Tier als Apis oder Osiris-Apis, gelegentlich mit dem Zusatz: der richtig Redende. Diese Beiworte zeigen, dass nicht der lebende, im Tempel zu Memphis hausende Apis gemeint ist, sondern der verstorbene, im Jenseits als seliger Gott weilende Stier. Sonst beschränken sich die Begleittexte im allgemeinen auf die königliche Opfergabenformel, welche auf einem Sarge in Kairo (Gauthier S. 394) etwas ausführlicher lautet: Königliche Opfergabe dem Osiris-Apis, er gebe ein schönes Grab im Götterlande, Eingehen und

[1] Gauthier, Cercueils des Prêtres de Montou (Kat. Kairo) S. 232, 251, 394; Sargbrett British Museum Nr. 6911 a, 6940, 6941, 32224; Lanzone, Diz. di Mitologia Taf. 204.

[2] Totenbuch cap. 186. Vgl. die Liste derartiger Darstellungen bei Foucart, Proc. Soc. Bibl. Arch. 32 S. 102 ff., der irrtümlicher Weise in ihnen statt eines typischen Bildes des Grabes des Toten die Abbildung des Hathor-Heiligtums von Dêr-el-bahari erkennen will.

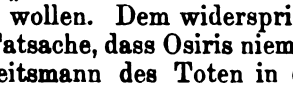
[3] Pläne solcher Gräber: Lepsius, Denkm. I. 94; Mariette, Abydos I Taf. 66—7; ihre Nachahmung durch Totenstelen: Wiedemann, Or. Lit.-Zeit. 7 Sp. 287 f.

Digitized by Google

Ausgehen im Totenreiche dem Ka des Verstorbenen. Ein Turiner Sarg (Lanzone Taf. 204 Nr. 1) schildert die Handlung des Tieres mit den Worten:  Laufen des lebenden Apis. Einen Auszug aus einer etwas längeren gleichartigen Inschrift gibt ein Sarg zu London:  [Laufen des] Apis-Osiris zum *ḥet*, worunter das Grab zu verstehen ist.

Budge[1] hat den Leichenträger Apis mit dem Beinamen des Osiris „Stier der Amenti" in Zusammenhang bringen wollen. Dem widerspricht von vornherein die Tatsache, dass Osiris niemals als Träger und Geleitsmann des Toten in der Unterwelt auftritt und dass die Bezeichnung des Gottes als Stier[2] nur seine Zeugungskraft betonen will, was bei den Aegyptern gern durch einen Vergleich mit dem als besonders zeugungskräftig geltenden Stier geschah. Dieser Anschauung entsprechend legte man auch bei dem Apis-Stiere auf die Zeugungskraft grosses Gewicht. Der Phallus des Königs stand mit ihm in Verbindung[3], ein Heiligtum zu Memphis, welches vermutlich das des Apis war, hiess Haus der Zeugung[4], die Frauen entblössten vor dem Tiere ihre Geschlechtsteile[5], jedenfalls damit er ihnen Fruchtbarkeit verleihe.

Das Laufen des Tieres wird auf dem eben erwähnten Turiner Sarge als ein *peḥrer* bezeichnet. Ein derartiges *peḥrer* des Apis erwähnt bereits die Inschrift des Palermo-Steines[6], ohne sich über den Zweck der Handlung zu äussern. Etwas mehr lehren jüngere Denkmäler. Ein Relief aus Karnak[7] zeigt den neben einem Stiere mit einem Kruge dahin laufenden König Ramses II.[8] Die Begleitinschrift benennt das Tier nicht genauer, doch hat man ohne weiteres den Apis in ihm erkannt[1]. In der Tat wird in einem späteren Texte[2] bei Gelegenheit eines derartigen Laufes des Königs von Horus eine Beziehung zum Apis festgestellt, indem er zu dem Herrscher sagt: „Ich gebe Dir die Kraft des Apis, dessen Stärke alle Götter überragt". Freilich bestanden daneben auch andere Deutungen des hier auftretenden Stieres; er wird in einem ähnlichen Relief der Ptolemäerzeit[3] als schwarzer Stier bezeichnet und mit dem Horus von Athribis in Verbindung gebracht.

Eine für unsere Zwecke wichtige Angabe findet sich in Edfu[4], wo es von dem Pharao heisst:  er durchsucht die Stätten mit Apis und bringt dar die Gottesglieder. Unter den Gottesgliedern verstehen die Texte von Edfu häufig Wasser, Weihrauch, Myrrhen und andere Kostbarkeiten[5], die Bezeichnung solcher Erzeugnisse der Erde als Gottesglieder hängt mit der Vorstellung zusammen, Osiris sei ein Erd-[6] oder ein Vegetationsgott[7]. Was die Erde darbietet, sind damit seine Glieder, welche sich, wie beispielsweise die Früchte, von ihm loslösen können. Wenn sie mit dem Absterben der Natur im Winter zu ihm zurückkehren, dann baut er sich mit ihnen neu auf und wird dadurch befähigt, nunmehr im Kreislaufe der Erscheinungen wiederum Früchte hervorzubringen.

Im allgemeinen ist die übertragene Bedeutung für den Ausdruck Gottesglieder in den Edfu-Texten üblich, an unserer Stelle erschöpft dieselbe den Grundgedanken der Angabe nicht. In den erläuternden Sätzen wird der König als der irdische Stellvertreter und Erbe des Horus behandelt, auch wenn er dabei vor dem Gotte Horus erscheint. In der Regel gilt Isis als die Sammlerin der einzelnen Teile des zerstückelten Leichnams des Osiris[8], aber bereits in den Pyramideninschriften[9] und dann nicht selten in späteren Texten gilt auch Horus als Sammler und Herbeibringer der Ueberreste des Gottes, wobei er zeitweise Krokodilgestalt annahm[10],

[1] The Gods of the Egyptians II S. 350.

[2] Totenbuch cap. 1 Z. 1; 63 Z. 1; 182 (nur thebanisch erhalten) Z. 12; Lefébure, Le Tombeau de Sèti I (Mém. Miss. Franç. au Caire II) Partie 4 Taf. 33; Lepsius, Denkm. III 79b; Brugsch, Dict. géogr. S. 202; Lanzone, a. a. O. Taf. 295 Nr. 2.

[3] Pyramide Pepi I Z. 571. Im Totenbuch cap. 42 Z. 4 ist statt Apis Osiris der Schutzherr des Phallus, wobei in thebanischer Zeit statt Osiris je einmal Rā und Horus eintreten.

[4] Stern, Aeg. Zeitschr. 22 S. 103 ff.; vgl. für den betreffenden Text Schäfer, Aeg. Zeitschr. 40 S. 31 ff.

[5] Diodor I 85.

[6] Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen in Abh. Akad. Berlin 1902 S. 21.

[7] Lepsius, Denkm. III 143d; vgl. Champollion, Not. descr. II S. 40. Ein ähnliches Bild Petrie, Tanis II Taf. 6 Nr. 130. Auf einem Sarge der spätthebanischen Zeit (publ. Möller, Aeg. Zeitschr. 39 Taf. 4) erscheint statt des Stieres ein männliches Kalb.

[8] Für dieses Laufen des Königs vgl. Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs. Leipzig 1912, besonders S. 34, 100 ff.

[1] z. B. Moret, Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique S. 141.

[2] Rochemonteix, Le Temple d'Edfou (Mém. Miss. Franç. au Caire X) I S. 61.

[3] Petrie, a. a. O. Taf. 10 Nr. 170.

[4] Rochemonteix, a. a. O. II S. 50; Taf. 40 f. In der ähnlichen Stelle Edfou I S. 102 wird der Apis nicht genannt und tritt nur der König als Bringer der Gottesglieder auf.

[5] Kees, a. a. O. S. 93 ff.; Erman, Sitz. ber. Akad. Berlin 1916 S. 1150.

[6] Erman, Aeg. Zeitschr. 38 S. 30 ff.

[7] Wiedemann, Muséon Nouv. Sér. 4 S. 111 ff.

[8] Für die Zerstückelung des Gottes vgl. Wiedemann bei Morgan, Rech. sur les Origines de l'Égypte II S. 205 ff.

[9] Pyr. Mer-en-rā Z. 447.

[10] Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. 36 S. 117 f.

Digitized by Google

wohl um den Nil zu durchschwimmen. Der hierbei tätige Horus war ursprünglich nicht der von Osiris nach seinem Tode mit Isis erzeugte Horus, der Sohn der Isis, sondern ein bereits früher geborener Horus, welcher als Rächer seines Vaters gleich nach dem Tode des Osiris in den Kampf mit dessen Mörder Set eintrat[1]. Eine Erinnerung an die Sammeltätigkeit des Gottes liegt wohl in dem in der 18. Dynastie vorkommenden Titel Vereiniger der Gottesglieder[2], vor, welcher vermutlich einen Mann bezeichnet, der bei dem Osirisfeste als Figurant für Horus das Vereinigen der göttlichen Glieder ausführte.

Die Handlung des Apis, sein *pehrer*, ist in den Darstellungen und Texten kein beliebiges Umherspringen, sondern ein Zwecklaufen. An ein solches denkt der Aegypter vermutlich auch am Anfange desjenigen Totenbuch-Kapitels, welches der Ba-Seele die Möglichkeit verschaffen sollte, sich überall hin zu begeben und sich mit dem Körper zu vereinigen. Hier (cap. 89 Z. 1) wird die Gottheit angerufen als Ani und als Pehrer in seiner Halle. Das hier erscheinende Wort *ani* wird in den älteren Texten regelmässig mit geschrieben[3]. Es hatte demnach damals nichts zu tun mit dem Gotte der mit Osiris[4] und mit Rā[5] in Verbindung gebracht wird. Erst die Totenbuchtexte der Spätzeit[6] lassen beide Gestalten zusammen fallen und schreiben auch an unserer Stelle . Ursprünglich bezog sich der Name auf eine Sondergestaltung[7]. Der betreffende Gott ist der Bringer und Herbeieiler, welcher die Seele unterstützt und ihr zur Vereinigung mit dem Körper verhilft, also das gleiche Ziel erstrebt, welches der Apis erwirkte durch das Bringen der Leiche zu dem Grabe, in welchem sich die Ba-Seele, die bisweilen flatternd die Leiche begleitet, mit ihr vereinigen sollte.

In abweichender Weise vollzieht sich das Bringen des Verstorbenen zum Grabe durch ein Rind auf einem Sarge der spätthebanischen Zeit[1]. Hier reitet der Tote, hinter dem sein Seelenvogel steht, auf einer als Hathor bezeichneten Kuh dem Grabe zu. Diese Gruppe erklärt sich aus der funerären Rolle der Göttin Hathor, welche auch sonst in Kuhgestalt den Schutz des Verstorbenen übernahm. Ein Zusammenhang zwischen der in dieser Weise tätigen Göttin und dem in gleichem Sinne wirkenden Apis liegt aber nicht vor. Auch ein Ersatz des weiblichen Tieres durch das männliche erscheint ausgeschlossen, da die Darstellungen der Särge bei dem Apis die Geschlechtsteile stark betonen und damit auf seine Männlichkeit besonderen Nachdruck legen.

Eine weitere Angleichung des Horus an den Apis-Stier findet sich in einer Inschrift der Ptolemäerzeit[2], welche berichtet, Isis habe, als sie umher irrte um ihren Sohn vor Set zu verbergen, die Gestalt der Kuh Ḥor-seḫat angenommen und ihr Kind die des Apis. So seien sie zu der Stadt Apis (im Nomos Libya) gegangen um seinen Vater (Osiris) zu sehen, der sich in dieser Stadt befinde. Andere Texte zeigen, dass in dem libyschen Nomos die Göttin Ḥor-seḫat in Kuhgestalt verehrt und in der synkretistischen Weise der Spätzeit mit Isis und Hathor gleichgestellt wurde. Als ihr Kind galt ein Kalb. Dieses Geschöpf mit Apis zusammen zu bringen, lag um so näher als im Nordosten Aegyptens der Kult des Apis, bezw. des Osiris-Apis eine grössere Rolle spielte[3]. Wenn man Ḥor-seḫat mit Isis verschmolz, so war dementsprechend ihr Kind, das Kalb bezw. der Apis, gleich Horus. Man darf dabei aber nicht übersehen, dass der Text, von dem auszugehen war, nicht von einer Gleichheit von Isis und Horus mit den beiden Tieren redet. Nach ihm verwerteten die Gottheiten die Tiergestalten vielmehr nur als Maskierung um sich in Sicherheit zu bringen.

Aus dem hier Ausgeführten scheint sich folgendes zu ergeben: Nach einer ägyptischen Legende hatte, als Horus die Glieder des Osiris sammelte, der Apis-Stier ihn begleitet und die Leichenteile getragen. In Erinnerung daran begleitete der Apis später bei einer feierlichen Opferdarbringung den auf Erden an Stelle des Horus auftretenden König und trug die den Osirisgliedern entsprechenden Erzeugnisse der

[1] Für die beiden Horusformen vgl. Wiedemann, Rec. Trav. rel. à l'Egypt. 20 S. 134 ff.
[2] Aeg. Zeitschr. 47 S. 99.
[3] Naville, Totenbuch der 18.—20. Dyn. II S. 205; Budge, The Book of the Dead. Papyrus of Ani Taf. 17; Papyrus of Hunefer, u. s. f.: Papyrus Nu Taf. 36.
[4] z. B. Horrack, Les Lamentations d'Isis et de Nephthys S. 4 f.
[5] Amon-Rā-Hymnus des Pap. Bulaq Nr. 17 S. 5 Z. 2, S. 9, Z. 2.
[6] Turiner Text; Pap. Cadet (Descr. de l'Égypte. Ant. II), 2e Partie. Z. 94.
[7] Die in den Pyramidentexten (Unás Z. 275) erwähnte, nach dem Determinativ unterägyptische Göttin Anu hat mit diesem Gotte nichts zu tun.

[1] Leemans, Monuments égyptiens de Leide III. M. 3. Taf. 12; Lanzone, a. a. O. Taf. 322.
[2] publ. Dümichen, Die Oasen der libyschen Wüste Taf. 6; vgl. Brugsch, Aeg. Zeitschr. 17 S. 19, Rev. égypt. 1 S. 38 ff.
[3] Für den Tempel des Osiris-Apis zu Rakotis-Alexandria vgl. Breccia, Ann. Serv. Ant. 8 S. 66; Bergmann, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. 7 S. 194; Spiegelberg, Die Demotischen Denkmäler (Kat. Kairo) Nr. 31169.

Digitized by Google

Erde, welche dem Gotte dargebracht werden sollten. Dem Osiris gewordenen Verstorbenen leistete der tote Apis den gleichen Dienst wie einst der lebende dem Gotte und trug ihn zum Grabe. Der Totenritt auf der Hathorkuh und die Annahme der Apisgestalt durch Horus im libyschen Nomos sind von diesen Vorstellungen unabhängig.

Apis in der Bibel?

Von F. E. Peiser.

Der vorstehende Artikel Wiedemanns dürfte neues Licht auf eine Stelle werfen, auf welche ich in meinem Habakuk S. 35 f. hingewiesen habe. Da ich dort aber mich zu kurz und wohl etwas unsicher ausgesprochen habe, will ich die beiden Stellen Amos 6 10 und 8 1–3 hier ausführlicher behandeln.

Amos 8 1–3 enthält ein viel besprochenes Orakel, das aber bisher noch nicht richtig verstanden worden ist. Die Schwierigkeit lag in einer kleinen Verderbnis, die mit Beachtung von G längst hätte behoben werden können.

In Vers 1 und 2 hat G für כלוב קיץ *αγγος ξυτου*. Danach wäre קיץ zu streichen. Aber mit diesem Worte spielt ja gerade die Deutung des Orakels, בא הקץ; also ist es unentbehrlich. Dann wird כלוב als erklärende Glosse aufzufassen und in קיץ eine Bedeutung von „Instrument zum „Vogelfangen“ zu suchen sein. Nun bedeutet קנצי Hiob 18 2 wohl Schlingen; daneben wird eine kontrahierte Form קצי überliefert gewesen sein, so dass G auch hier das Wort als קץ, aber in der üblicheren Bedeutung Ende, verstehen konnte. Dann darf wohl angenommen werden, dass קנץ in der Bedeutung Schlinge aus dem assyrischen *ḳinasu*[1] entlehnt ist und dass קץ im Hebräischen erfolgte Assimilation des n zeigt. In unserer Stelle war das Wort durch כלוב erklärt worden, G übersetzt dies richtig durch „Gerät des Vogelstellers“. Später ist, nachdem in MT כלוב in den Text gezogen war, קיץ aus קץ umgedeutet worden, während G קץ ganz fortliess.

Vers 1 und der Anfang von 2 sagen demnach:

Also liess mich der Herr Jahweh sehen, siehe da, eine Falle. Da sprach er: Was siehst Du, Amôs? Da sagte ich: Eine Falle. Da sprach er zu mir:

Nun folgt eine Dreiheberstrophe:

בה	הקץ	אל עמי
לא אסיף	עוד	עבור לו
והלילו[3]	שׁירות	היכל
רב	הפגר	בכל מקום

Es kommt	das Ende	zu meinem Volke;
Nicht will ich	mehr	ihm verzeihen.
Da heulen	die Sängerinnen[1]	des Tempels;
Viele sind	der Leichen	an jedem Ort.

Als Beischriften habe ich fortgelassen: ישׂראל, נאם אדני יהוה, ביום ההוא[2].

Es bleibt also noch übrig השליך הם. Diese bisher unbefriedigend erklärte Verbindung steht nun, wie ich schon an der angeführten Stelle in meinem Habakuk angab, in Beziehung zu 6 10. Und zwar besagt sie, dass 6 10 als Beischrift zu dem letzten Vers: Viel sind der Leichen an jedem Ort, aufzufassen ist. Nun ist der Anfang von 6 10 ונשׂאו דודו schwerlich in Zusammenhang mit dem Folgenden zu bringen; es wird mit dem Schluss von 6 8 zusammengehören; doch dies hier auszuführen, würde zu weitläufig sein. Nur soviel mag gesagt werden, dass es abgesprengt wurde durch den Einschub von 6 10, welches als Beischrift zu 5 3 gehört. Dann bleibt als selbständig:

und . . . . . sein Verbrenner, herauszubringen Gebeine aus dem Haus, und sagte zu dem, der im Innern des Hauses war: Ist da noch was bei Dir? Der antwortete: Ex (ists). Da sagte er: Scht!

[um nicht zu bekennen den Namen Jahwes.]

Das letzte in [ ] ist ein erklärender Zusatz, von dem wir auszugehen haben. Der Name Jahwes durfte sicher nicht ausgesprochen werden ohne kultische Reinheit, also nicht bei Leichen. Also muss in Ex eine Möglichkeit liegen, einen Gottesnamen zu hören, auf den dann die Vorschrift angewandt wurde; wir würden den Witz nachahmen können, wenn wir statt Ex ein Ochs zu hören vorgeben. So machte also der Verbrenner einen blutigen Kalauer mit אפס = 'afes, indem er tat, als ob sein Beauftragter Apis gesagt hätte. Der Witz erscheint um so verständlicher, wenn wir den Zusammenhang von Bestattungen und dem Apis-Stier jetzt mit Wiedemanns Ausführungen vor Augen haben. Die kleine Anekdote ist Beischrift zum letzten Halbvers von 8 3 und wird dorthin durch השליך הם verwiesen. Die beiden Wörter sind also

[1] ע für z wohl durch den Einfluss des ḳ. In den Amarnabriefen entspricht gi-e-ṣi wohl קיץ (131 15); die 151 48 angegebene Glosse gi-na-zu wird von Meissner, Supplement, als *ḳinasu* gebucht. Vielleicht hat er Recht; dann dürfte das dort erklärte Ideogramm mit Meissner, selt. Ideogr. 6110 identisch sein. Daneben ist aber das zweimal vorkommende ki-iz-zi zu beachten 22 II 29 und 25 II 37, welches dort als aus Gold gefertigter Teil eines Schuhs angegeben ist. Sollte hier auch die Bedeutung „goldene Schlinge“ passen? Dann würden wir nebeneinander die unkontrahierte und die kontrahierte Form haben; erstere in einem Briefe aus Tyrus, letztere in den Geschenklisten Tušrattas.

[1] So Hoffmann.

[2] Sieh Martis Kommentar.

Digitized by Google

als ein an den Rand geschriebener Verweis aufzufassen. Wenn nun angenommen werden dürfte, dass dieser Verweis das erste und das letzte Wort der Anekdote bietet, so wäre השליך vor ומצרפו einzusetzen. Sollte ך ein Schreib- oder Hörfehler für ח sein, so dass zu übersetzen ist: Und es sandte sein Verbrenner usw.?

Eine neue Inschrift des Ašur-bêl-kala.

Von Otto Schroeder.

Als Nr. 126 seiner „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (Heft III) hat Ebeling zwei „Fragmente" veröffentlicht, die er offenbar für Teile einer Tafel hielt und die auch tatsächlich hinsichtlich der Schrift und der Färbung des Tons nahe verwandt sind. Fragment 1 (VAT 11242) ist anscheinend religiösen Inhalts; in Zeile 8 darf man wohl ergänzen [^{d}*A-nu*] *ù* ^{d}*Adad* und daraus folgern, dass der Text dem Anu-Adad-Tempel entstammt. Interessanter ist Fragment 2 (VAT 11240; nicht 11244!), ein elfenbeinfarbenes Stück von 33 mm Höhe und 42 mm Breite und einer durchschnittlichen Zeilenhöhe von 3 mm. Es ist die obere linke Ecke eines historischen Textes des Ašur-bêl-kala. Da wir bis jetzt nur wenige Brocken von Inschriften dieses Königs haben — s. Brit. Museum Nr. 849 (IRG Nr. 6, jetzt auch Budge & King, Annals of the Kings of Assyria I, S. 152 f. und Layard, Inscriptions S. 73 (vgl. Bezold, Literatur § 39) — mag der kleine Text in Umschrift hergesetzt werden:

$^{I\,d}$*A-šur-bêl-ka-la* [
šarru la-a šá-na-an [
[*šakka*]*nak bêl mâtâti*^{meš} [
[*šá* ^{d}]*A-šur* ^{d}*Ellil* [
[. . . *be-*]*lu-ut mât* ^{d}*A-š*[*ur* [
[. . . . .] *mâtâti* ^{meš} [
[. . . . . .] *pa-ri* [

Man beachte den Trennungsstrich nach Zeile 7, den Personenkeil am Anfange von Zeile 1 und ebenda *la*(!) statt des *bi* der Kopie.

Besprechungen.

Weidner, Ernst F.: Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft. 1. Tl. (Leipziger semitistische Studien VII, 1. 2). VIII, 152 S. gr. 8°. 7 M. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. Bespr. von Bruno Meissner, Breslau.

Im Jahre 1914 behandelte Delitzsch in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften erstmalig die sumerisch-akkadisch-hethitischen Vokabularfragmente aus Boghazköi, die natürlich dazu berufen sind, bei der Entzifferung der hethitischen Schrift und Sprache eine hervorragende Rolle zu spielen. Jetzt bearbeitet Weidner dieselben Texte noch einmal. War das nötig?, wird man fragen. Die Antwort muss zweifelsohne ja lauten. Einmal ist jetzt die Originalpublikation von der Hand Weidners erfolgt, und es hat sich gezeigt, dass Delitzsch nicht unwesentliche Teile übergangen und sich auch nicht selten verlesen hat, auch sind gar manche Zeichen, die anfangs durch abgesetzte Silikate unleserlich waren, durch die Kunst der Chemie wieder hervorgetreten. Sodann aber ist Weidner durch die Benutzung neuer Duplikate, durch glückliche Kombinationen und scharfsinnige Erklärung von Delitzsch missverstandener Stellen in vielen Punkten über seinen Vorgänger hinausgekommen, so dass man in Zukunft gewiss immer zu Weidners und nicht zu Delitzschs Publikation greifen wird. Ich stehe nicht an zu erklären, dass diese neue Arbeit Weidners seine früheren an planvoller Methode übertrifft.

In dem ersten Teile behandelt er die hethitische Lautlehre, nämlich zuerst die fünf Vokale, dann die Konsonanten, speziell die Lenes und Fortes, den Laut *ḫ* und die Zischlaute.

Der zweite Teil gibt Bemerkungen zu den Vokabularen aus Boghazköi, aber auch Umschriften von Texten, die Delitzsch übergangen hat. Vielleicht wäre es noch empfehlenswerter gewesen, alle Texte zu umschreiben, um nicht immer zwei Publikationen nebeneinander benutzen zu müssen.

Der letzte Abschnitt fasst in einem sorgfältig gearbeiteten Glossar die aus den Vokabularfragmenten gewonnenen hethitischen Wörter zusammen.

Ich lasse ein paar Bemerkungen folgen: S. 2. Dass im Akkadischen auch der *o*-Vokal existierte, zeigen griechische Umschriften wie *νωϱ, σωσσος, μολοβαβαϱ*.

S. 40 Z. 13. Der Stamm wie die Bedeutung von *mâ'u* ist noch recht unsicher. — ib. Z. 16; S. 53 Z. 12. Vielleicht ist doch die Lesung *ma*(!)*-áš-ku* die richtige. *mašku* stände dann für *masku*. Zur Grundbedeutung von מסך vgl. Thureau-Dangin, Sargon Z. 226; GGA. 1915, 366; Walther, Altb. Gerichtsw. 151. *masiktu* kommt in der Schreibung *ma-ši-ik-tu* gerade in den akkadisch geschriebenen Boghazköitexten vor; z. B. I, 35, 15; 36, 32. Sonst vgl. PSBA. 1916, 131, 14.

S. 41 Z. 17. Ich halte *ma-ša*(!)*-ru* auch für verschrieben aus *ma-ga*(!)*-ru*; es folgt I, 2 *mi-ta-ku-ru*.

S. 43. Ein weiteres Duplikat zu K. 2022 ist K. 13608 (Meissner, Suppl. Aut. 17).

S. 51. Ob Z. 8 nicht das SAI. 2592 gegebene Ideogramm vorliegt?

Digitized by Google

S. 53 Z. 9. Für *dú-dú* = *aštu* vgl. noch Ebeling, Assur Nr. 14, III, 30.

Z. 58 Z. 4 steht allerdings auch in der Textpublikation *ši-ip*, nicht *šap*. Was ist richtig? Liegt hier eine der von Weber in der Vorbemerkung zur Boghazköi-Publikation erwähnten nachträglichen Aenderungen Figullas vor?

S. 63 Z. 6. Sonst ist *á-bad* = *tabînu*, *tabînatu*. Vgl. zu diesem Worte ausser Delitzsch HW. 701 noch Jensen KB. VI, 2, 132, 78; Pinkert, Nebo 22, 4; vgl. 24; PSBA. 1909, 62, 5; Voc. Brüssel III, 25 usw.

S. 64 Z. 12. *sak-ki* ist auch in das Akkadische als *šakkû* übergegangen; vgl. Ebeling, Assur Nr. 13, 10. — ib. 14. Der Text bietet allerdings auch hier wieder (wohl nachträglich korrigiertes) *šú-ub*(!)-*du*.

S. 66 Z. 14. Das Original lehrt, dass das Zeichen [*hal*] in der ersten Spalte zu ergänzen ist, und nicht, wie Delitzsch a. a. O. S. 23 den Text gibt, dasteht. — ib. 17. Ich möchte die sumerische Zeile *im-šú-gar-rin*(!)-[*na*] lesen, was doch wohl = *im-šú-rin-na* d. i *tinûru* = Ofen, *pikallulu* = Ofenloch ist. Vorher geht *udun* = *utûnu* = Ofen.

S. 70 Z. 41 ist nach der Autographie das erste Zeichen der hethitischen Zeile nicht *at*(!)-*ta-an-ča*.

S. 72 Z. 2. *na-ḳa-a-ru* als *nakâru* zu nehmen, ist mir fraglich, da *dag* auch sonst = *nakâru* d. i. zerstören ist; vgl. Pöbel HGT Nr. 108, 5.

S. 77 Z. 13. *uṣṣuṣu* bedeutet hier „forschen, fragen"; vgl. Behrens, Briefe 2; AJSL XXX, 276; Winckler, Forsch. II, 40, 28 usw. Daher die nahe Verbindung mit *ša'âlu*. Damit wäre die Bedeutung von heth. *kutaššan arnuwar* erschlossen.

S. 78 Z. 20. Ob *ḳa-ba*(!)-*ú* nicht verschrieben sein könnte für *ḳa* d. i. *ka-su*(!)-*ú*? — ib. 25 f. Die Bedeutung „strotzen" für אבל ist recht unsicher.

S. 80 Z. 1. *iblu* wird wahrscheinlich = حبل = Band zu setzen sein. — ib. Z. 3. Für *li'mu* vgl. noch Behrens, Briefe 26, 91; AJSL XIV, 2.

S. 82 Z. 1 ff. Die Erklärung der Zeichennamen, die Delitzsch entgangen war, ist zweifellos richtig. — ib. Z. 6. Da *laḫ-laḫ* auch AO. 5400, II, 7 (RA IX, 78) durch *i-tar-ru-u* erklärt wird, wird auch hier wohl so zu ergänzen sein, obwohl die Spuren nicht recht dazu zu passen scheinen. — ib. 8. Unsicher ist die Lesung von *DU-bu-lu*. Ein unpubliziertes Vokabular aus Konstantinopel gibt als Aequivalente von *laḫ-laḫ*: *ritedû*, *itârû*, *itâbulu*, *bubbulu*, *šûbulu*, *šutâbulu*. Ob an unserer Stelle *bubbulu* beabsichtigt ist?

S. 93 Z. 6 möchte ich [*nam-mu*(!)]-*sar* ergänzen.

S. 94 Z. 6 steht *gàl* (d. i. doch wohl ►≿┐┐┐) nicht im Text. — ib. Z. 10. Anstelle von [*u*]*t*(!)-*ta-a*, das nach dem Duplikat sicher ist, erscheint auch in der Textpublikation ein anderes Zeichen.

S. 96 Nr. 47, 7. Die Bedeutung von „Huhn" für *ittidû* ist wohl noch unsicher. Ich hatte immer an *hudhud*, den Wiedehopf, gedacht.

Ein zweiter Teil wird weitere Untersuchungen an einsprachig hethitischen Texten bringen, die die Zugehörigkeit dieser Sprache zur kaukasischen Sprachfamilie erweisen sollen. Hoffentlich lässt uns der Verfasser nicht zu lange auf sie warten.

Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. (deutsche) völlig neu bearb. Aufl. (5. u. 6. Taus.) Mit 306 Abbildgn. u. 2 Karten nebst ausführl. Motiv- u. Sachregistern. XVI, 712 S. Lex. 8°. M. 18.50; geb. M. 20 —. Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Das vorliegende Werk von Alfr. Jeremias, das seit 1904 in 3. (deutscher) Auflage erschienen ist, hat wieder beträchtlich an Umfang gewonnen; 3. Aufl. 712 S. — 2. Aufl. (1906) 624 S. Statt 216 Abbildungen in letzterer bietet es jetzt 306. Dieser Zuwachs tritt erst in die richtige Beleuchtung, wenn man berücksichtigt, dass die beiden ersten Kapitel der zweiten Auflage, die altorientalische Lehre und das altorientalische Weltbild, sowie die babylonische Religion zu einem besonderen Werke ausgebaut sind, dem 1913 veröffentlichten Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (vgl. OLZ 1915 Sp. 51 ff.), und dass der freigewordene Raum ausschliesslich dem AT zugute gekommen ist. Das Ganze ist ausserdem durch- und umgearbeitet und vielfach erweitert. Neu sind: Die Quellen der alttestamentlichen Geschichtsbücher. Weltbild und Weltanschauung der Bibel. Die siebentägige Woche und der Sabbat. Der Ertrag der neueren Ausgrabungen in Palästina. Die Literatur des vorisraelitischen Kanaan. Die Glossen zur alttestamentlichen Literatur sind bedeutend vermehrt. Abgesehen von einem Zusatz in fugam vacui über die Tamuz-Idee in den alttestamentlichen Schriften ist als neu in besonderem Sinne noch das Motivregister S. 649 ff. zu nennen. Ueber die keilschriftliche Seite des Werkes kann ich kein fachmännisches Urteil abgeben. Dass aber nach dieser Richtung Vorsicht nicht ausser Acht gelassen werden darf, muss nach Rezensionen von Fachleuten über das Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, wie Br. Meissner in Lit. Zentralblatt 1914 Nr. 12 und P. Jensen in Berl. Philolog. Wochenschrift 1916 Nr. 29

Digitized by Google

doch wohl gesagt werden. Die Hauptsache aber an diesem Werke ist ja, um mit des Verf.'s eigenen Worten zu reden, die, „die Bedenken dagegen zu zerstreuen", dass „die orientalische kosmisch-mythische Sprechweise zum Kanon für das Verständnis der gesamten alttestamentlichen Erzählungskunst und der gesamten biblischen Symbolsprache zu erheben" sei. Wenn es Jeremias doch gelungen wäre, an einer einzigen Stelle einen stichhaltigen Nachweis für seine Erklärungsweise der alttestamentlichen Urkunden zu erbringen! — Allein über ein Vielleicht oder Möglicherweise kommt man an einzelnen Stellen beim besten Willen nicht hinaus. Damit sind wir aber immer noch weit ab von der Annahme Jeremias', dass das ganze AT nach diesem Kanon auszulegen sei. Gewiss gehört Israel in den grossen altorientalischen Kulturkreis hinein und hat vieles von ihm übernommen und verarbeitet, ebenso wie es in manchen wichtigen Punkten durchaus ablehnend und selbständig geblieben ist. Wie weit vor allem die babylonische astronomische Weltanschauung, so hoch das Alter der babylonischen Astronomie auch sein mag, in den Kreisen, aus denen die Literatur des AT stammt, herrschend gewesen ist, bleibt immer noch recht fraglich. Jeremias bringt eine Fülle von Behauptungen. Was soll beispielsweise E alles in die Erzählung von dem Abenteuer der Sara Gen. 20 „hineingeheimnist" haben! — Aber ich finde nicht Einen überzeugenden Beweis. Dass man „ohne weitere Kenntnisnahme" seine Ausführungen ablehnen werde, ist eine ungerechte Unterstellung, die Jeremias seinen Gegnern macht; von dem Ausdruck von der „besonnenen Forschung" — ich denke, von Duhm übernommen — ganz zu schweigen. Das Motivregister erweckt auch bei wiederholter Durchsicht in mir wenigstens meist andere Gedanken als zustimmende. Das Wertvolle an dem Buche ist die grosse Zahl von nicht nur babylonischen religionsgeschichtlichen Analogien zum AT, die man stets dankbar zu Rate ziehen wird, ohne immer die Schlüsse mitzumachen, die dem Verf. die einzig richtigen scheinen.

Volz, Paul: Die biblischen Altertümer. Mit 97 Abbildgn. u. 32 Tafeln. VIII, 556 S. 8°. M. 6 —; geb. M. 7 —; Halbfrz. M. 8 —. Calw, Vereinsbuchhandlung 1914. Bespr. von Arnold Gustavs, Hiddensee.

Das Buch von Volz ist für einen grösseren, über die wissenschaftliche Fachwelt hinausreichenden Leserkreis bestimmt. So hatte der Verfasser keine leichte Aufgabe zu lösen. Denn es ist immer schwer, zugleich wissenschaftlich und populär zu sein. Bei Behandlung von Gegenständen, bei denen das religiöse Gefühl mitspricht, ist diese Aufgabe besonders heikel. Volz hat sie im ganzen mit Takt und Geschick gelöst. Eine wesentliche Bereicherung gegenüber den früheren von Kinzler besorgten Ausgaben ist die Einarbeitung der Ausgrabungsergebnisse. Im einzelnen wird man abweichender Meinung darüber sein können, wieweit sichere Ergebnisse der Wissenschaft zu verwenden gewesen wären. So scheint es mir bei der Behandlung der Sakralaltertümer erwünscht zu sein, dass die Unterschiede, die hier zwischen den einzelnen Quellenschriften des Pentateuch bestehen, eingehender berücksichtigt wären, da doch die Priesterschrift den ursprünglichen Kult, ja die Anschauungen des Deuteronomiums und Ezechiels erheblich umgestaltet hat. Es kann nur nützlich sein, wenn man auch weitere Kreise der Bibelleser an historisches Sehen im Alten Testamente gewöhnt und ihnen zeigt, dass in der einheitlichen Silhouette, die sie zu sehen meinen, erhebliche Distanzen zwischen den einzelnen Konturen vorhanden sind, sie auf die Farbentöne aufmerksam macht, die das grössere oder geringere Alter der einzelnen Nachrichten kennzeichnen.

Im übrigen sei noch Folgendes hervorgehoben: Zu der Frage, ob die Lade leer war (S. 9 Anm. 1) ist nun noch zu vergleichen, Walter Reimpell, Der Ursprung der Lade Jahwes OLZ 1916 Sp. 326 ff. Dieser nimmt an, dass die Lade eine Nachahmung und Tragbarmachung einer heiligen Stufe war, wie sie sich in Petra finden (vgl. Gustaf Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer.) — Zu S. 12: eine genaue Entsprechung zu kerûb weist Bruno Meissner in den neuen Inschriften aus Assur nach: kuribu; siehe OLZ 1911 Sp. 476 f. — S. 22 hat Volz bei dem Hinweis auf die Stelenreihe in Assur das vortreffliche Werk von Walter Andrae, das schon 1913 erschienen ist, nicht angeführt. Vermutlich hat es ihm bei der Abfassung seines Buches noch nicht vorgelegen. Diese Stelen von Assur nötigen dazu, die Anschauung von der Bedeutung der Masseben von Grund aus zu revidieren. Es tauchen da mancherlei Fragen auf, die einer Beantwortung bedürfen. Wo liegen die Verbindungslinien zwischen den Denksäulen in Assur und den Kultsäulen in Kanaan? Sind beides Entwickelungen aus einer gemeinsamen Wurzel, oder sind sie verschiedenen Ursprungs und nur in der äusseren Form zuletzt zusammengeflossen? Sind die Napflöcher, die sich auf einzelnen Stelen finden, rein ornamental, oder weisen sie zurück auf eine Zeit, in der die Napflöcher auch im Zweistromlande kultische Bedeutung hatten? Es lohnte sich, den mancherlei Problemen, die da auftauchen, einmal im Zusammenhang nachzugehen. — S. 83 Anm. 2: „Woher die Heiligkeit der Siebenzahl kommt, ist noch dunkel." Wenn Volz nicht eine fast ganz ablehnende

Digitized by Google

Haltung zur Astralmythologie einnähme, der Benzinger in der 2. Auflage seiner Hebräischen Archäologie so grosse Bedeutung auch für Israel zumisst, so würde es ihm doch wohl einleuchtend erscheinen, dass die Heiligkeit der Siebenzahl ihren Ursprung in der Siebenzahl der Planeten hat. — § 113 „Dichtkunst und Schriftstellerei" gehört streng genommen nicht in eine Altertumskunde, sondern in die Literaturgeschichte. — S. 388 f.: Die Keramik kommt etwas sehr kurz weg. Und doch wäre es wohl angezeigt gewesen, diese ein wenig ausführlicher zu behandeln, da gerade die Tonscherben den archäologischen Schlüssel der Ausgrabungen bilden, insofern sie in Ermangelung von Schriftdenkmälern, die ja in Palästina sehr sparsam zu Tage gekommen sind, die Altersbestimmung der einzelnen Schichten ermöglichen. Es sei da auf die treffliche Zusammenfassung über die Töpferei in P. Thomsens Kompendium der palästinischen Altertumskunde (§ 25) verwiesen. — S. 397 u. 509: Die kaum zu bezweifelnde Vermutung Hugo Wincklers, dass 1. Kön. 10,28 beim Rossebezug Salomos nicht Aegypten, sondern die nordsyrischen Landschaften Muṣri und Ḳue gemeint sind, sollte allmählich doch Allgemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft werden. (H. Winckler, alttestamentl. Untersuchungen, S. 172 f.). — Im ganzen kann man nur wünschen, dass das Buch, das neben einem gediegenen Inhalt gut ausgewählte Abbildungen bringt, ausser von den Fachgenossen von recht vielen gebildeten Bibellesern zur Hand genommen wird; diese werden reiche Belehrung daraus schöpfen.

Clemen, Carl: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. VIII, 172 S. gr. 8°. M. 7—; geb. M. 8.25. Giessen, A. Töpelmann 1916. Bespr. v. J. Scheftelowitz, Cöln.

Clemens Darstellung der Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum zeugt von gründlicher Gelehrsamkeit, weitem Blick und eindringendem Scharfsinn. Das streng wissenschaftliche Werk, das ungewöhnlich fliessend und klar geschrieben ist, ist eine meisterhafte Leistung, so dass es jedem Religionsforscher zum Muster dienen kann. Der Verfasser, der vor allem in den Fusstapfen eines Söderblom wandelt, bietet mehr, als der Titel besagt, er unterzieht gleichzeitig die religionswissenschaftlichen Theorien über die Entwickelung des religiösen Glaubens einer scharfen Kritik und gelangt hierbei zu sehr bemerkenswerten Ergebnissen. In zahlreichen bisher unverständlichen Vorstellungen und Ausdrücken des Neuen Test. hat Clemen die Nachwirkungen der primitiven Religion aufgedeckt.

In der Einleitung wird das Verhältnis der Religion zum Mythus und zur Magie klargelegt. Die Magie, insofern sie zum Schutze der Gläubigen gegen die Dämonen dient, ist mit der Religion eng verwachsen. So schreibt z. B. die altpersische Religion vor, dass man einen Pfad, auf dem eine Leiche hinausgetragen werde, erst dann betreten darf, nachdem man einen gelben Hund, der oberhalb der Augen noch zwei Flecke besitzt, dreimal diesen Pfad durchlaufen liess; hierdurch werden die Leichendämonen verscheucht.

Das 2. Kapitel bringt den glänzenden Nachweis, dass nicht der Animismus, d. i. der Seelenglaube, Seelenkult, die letzte Wurzel der Religion sei, — was z. B. Wundt annimmt — sondern der Dynamismus, d. i. die primitive Vorstellung, dass allen Körpern und Gegenständen eine kraftbegabte Substanz anhaftet, die Vorstufe des Animismus bilde. Die Primitiven haben ursprünglich noch nicht Leib und Seele voneinander unterschieden, sondern der ganze Körper oder dessen einzelne Organe und Ausscheidungen (wie Kopf, Haar, Nägel, Herz, Nieren, Blut, Auge, Zahn, Speichel) gelten als mit besonderen Kräften ausgerüstet. Daher erscheinen — worauf ich noch hinweisen möchte — selbst die Ueberreste einer schon längst verwesten Leiche noch als kraftbegabt (wie Schädelknochen, Zahn, Haar, Totenhand, deren Berührung heilkräftig ist). Aus zahlreichen sicheren Beispielen hat Clemen erschlossen, dass „der Primitive bei sich zunächst keinen Unterschied von Körper und Geist gemacht, und dass er also ebenso auch seine Unwelt beurteilt haben wird." In allen Dingen wie auch in ihren einzelnen Teilen hat er nur Kräfte gefunden, wo etwas auf sie hinzudeuten schien. „Die fetischistische und auch die naturistische oder naturalistische Theorie waren also doch nicht uneben, wie es jetzt gewöhnlich angesehen wird; der Animismus dagegen und vollends die Ahnenverehrung stellen erst spätere Stufen in der religiösen Entwickelung dar. Der animistischen Theorie ist es mithin ähnlich wie manchen anderen wissenschaftlichen Hypothesen gegangen, die auch in dem Augenblick, wo sie allgemeinere Verbreitung fanden, faktisch schon überholt waren. Die Zurückführung der Religion auf den Animismus wird in der nächsten Zeit, namentlich auf die Autorität eines so allüberragenden Gelehrten, wie Wundt hin in weiteren Kreisen als bisher vertreten werden; aber die religionsgeschichtliche Forschung ist tatsächlich über sie schon hinausgegangen."

Dass der Schatten als körperloses Bild des Menschen von den Primitiven für die Seele gehalten wird, kann nur daher kommen, weil „vorher schon der Schatten als ein Teil der Persönlichkeit, der an ihren Kräften Anteil hätte, angesehen war. Auch hier setzt also die ani-

Digitized by Google

mistische Auffassung des Menschen von sich selbst die dynamistische voraus" (p. 29). Die über die ganze Erde weit verbreitete Sitte, dem Toten Dinge oder auch Personen mitzugeben, die er bei Lebzeiten gebraucht hat, braucht m. E. nicht gerade auf den ursprünglichen Glauben an ein Weiterleben des Körpers zurückzugehen, sondern kann schon den Animismus zur Grundlage haben. Hat man sich doch im primitiven Glauben die Seele in körperlicher Form fortlebend gedacht (vgl. p. 30—34), worauf ja z. B. die weitverbreiteten Anschauungen von der „Seelenbrücke", dem „Seelenboot" und der „Totenmünze" als Zehrpfennig hinweisen. Haben doch selbst diejenigen Völker, die ihre Toten zu verbrennen pflegten, Gegenstände, Tiere und Nahrungsmittel dem Toten auf dem Scheiterhaufen mitgegeben, offenbar damit diese als „Schatten" zur Annehmlichkeit der fortlebenden Seele dienen sollen, der man ja auch späterhin noch Opfer darbrachte. Wenn nun die Piteälappen ihre verstorbenen Angehörigen nur solange mit Brot versahen, „bis sie am Einsinken des Grabes sahen, dass der Leichnam in seiner Wohnung verfault war", so braucht dieses Beispiel nicht mit Clemen (p. 12) das Weiterleben des Leibes zu beweisen, sondern dieser Brauch könnte auch auf der bei den meisten Primitiven vorherrschenden Vorstellung beruhen, dass die Seele eine Zeitlang nach dem Tode neben dem Körper im Grabe weile (vgl. p. 29, ferner Juyeboll, Arch. f. R. W. XII 130, Hodson, Arch. XII 452) und zwar solange bis der Leichnam zu faulen beginnt.

Dass die Nachwirkungen der dynamistischen Vorstellung im Neuen Test. zahlreich vertreten sind, hat Clemen treffend gezeigt. In dem Abschnitt „Fetische" findet z. B. der Satz Ap. 2, 17: „Dem Sieger will ich einen weissen Stein geben und darauf einen Namen geschrieben, den niemand kennt als nur der Empfänger", seine rechte Erklärung (p. 38). Dass Perlen, aus denen nach Ap. 21, 21 die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems bestehen, mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet sind, möchte ich durch einzelne Beispiele belegen. Atharvaveda IV, 10, 1 ff. erwähnt die Perle als Amulett. In Anatolien dient die blaue Perle, die am Halse der Kinder und Tiere angebracht wird, zum Schutz gegen den bösen Blick (Globus Bd. 91, 116). Ebenso hat sie bei den Tshi-Negern und Dujaks, ferner in Albanien, Griechenland und Ungarn apotropäische Wirkung (Scheftelowitz, Schlingenmotiv p. 38. 48, Zachariae W. Z. f. K. M. XVII 223 f.). Auch im jüdischen Volksglauben lässt sich diese Vorstellung belegen. Abraham hatte gemäss Tos. Qiddušin V 7 an einem Halse eine grosse Perle getragen; jeder Kranke, der darauf blickte, ist hierdurch sofort geheilt worden.

p. 48 werden die vier apokalyptischen Reiter wie auch die vier Rosse in Sach. 6, 2 ff., von denen ein jedes eine besondere Farbe hat, auf Grund zahlreicher Parallelen als die vier Windgeister (vgl. Dan. 11, 4, Šemōt Rabbā P. 19, 5), die Beherrscher der vier Himmelsrichtungen erwiesen. Eine ähnliche Anschauung findet sich auch bei den alten Indern. Im Mahābhārata wird jede der vier Himmelsrichtungen durch einen besonderen Elefanten vertreten, auf dem eine Schutzgottheit *(lokapāla)* reitet. Diese vier Tiere sind die Windgeister, „they blow the winds out of their trunks" (Hopkins Epic mythology 1915, 18. 152). In der älteren vedischen Mythologie werden diese berittenen Windgeister, die die Himmelsrichtungen vertreten nicht als Elefanten sondern als *Nāgās* („Schlangen") gedacht. So ist der Nāga des Ostens, beritten von Agni, schwarz (Atharva Veda III 27, 1; XII 3, 55; Taitt. Saṃh. V 5, 10). Der Nāga des Nordens ist weiss (Hopkins p. 17), der Nāga des Südens quergestreift (Ath. V. III 27, 2; XII 3, 56) und der Nāga des Westens wird eine *Pṛdāku*-Schlange genannt, deren Farbe ich nicht bestimmen kann.

Sehr lehrreich ist der Abschnitt „Tiere" nebst dem Exkurs „Totemismus" (p. 59—78). Nur da ist nach Clemens besonnener Untersuchung mit Recht Totemismus anzunehmen, wo sich folgende drei Merkmale nachweisen lassen: 1. Glaube an Verwandtschaft mit einem Tier oder Gegenstand oder einer Gruppe von solchen, 2. Benennung nach diesen und 3. Enthaltung von ihnen. Bei den Israeliten lässt sich der Totemismus nicht belegen. Zur Erklärung von Matth. 3, 9; Luk. 3, 8: „Gott kann Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken", möchte ich auch auf L. Levy Monatsschrift f. d. Wiss. d. Jud. 1911, 531 ff. hinlenken.

Der zweite Teil des Werkes behandelt das religiöse Verhalten des Menschen. 1. „Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte. 2. „Beeinflussung der höheren Mächte durch Magie", die eine Fülle neuer Erklärungen enthalten[1]. Hieran möchte ich einzelne Bemerkungen anknüpfen: „Die goldenen „Kränze", die die 24 Aeltesten Ap. 4, 4. 10 und der einem Menschensohn Aehnliche tragen, gehen m. E. schwer auf die Kopfbinde oder die Strahlenkrone der Diadochen zurück (p. 116). Es sind diese vielmehr die Kronen der Seligen, die nach altjüdischem Volksglauben die Seligen im Himmel tragen (Berākōt 17a, Megillā 15b, Sanhedrin 111b,

[1] p. 11. Der Sauerteig ist auch im Talmud ein Bild für das Schlechte (Berākōt 17a, Berēšit Rabbā P. 34, 33).

Digitized by Google

Ascensio des Jes. 9, 9 ff., vgl. auch den himmlischen Kranz in Test. Levi 8). Nach der Petrusapok. umleuchtet das lockige Haupthaar der Seligen „wie ein blumiger Strahlenkranz" ihr Haupt (A. Dieterich, Nekyia 3). Diese Vorstellung von der Krone des Seligen ist auch in den Islam und im 9. Jahrhundert in die Perserreligion eingedrungen. Eine ähnliche Anschauung kennt die altindische Religion. So tragen nach Mahābhārata III 261, 13 ff. die Seligen im Himmel auf ihren Häuptern „entzückende Kränze voll himmlischen Duft, die niemals welken". Nach der Lehre der orphischen Mysterien werden die Geweihten nach ihrem Tode als Selige mit bekränztem Haupte, ewig zechend, ein freudiges Dasein im Hades führen (Plato, Republ. p. 363c).

In den für die Opfertiere bestimmten στέμματα Act. 14, 13 braucht man nicht mit Clemen (p. 118) an Opferbinden zu denken, wie sie in manchen Religionen üblich waren, sondern sie können die Kränze aus Olivenblättern sein, womit die Juden das Opfertier zu schmücken pflegten (Mišnā Bikkurim). Auch bei den Griechen und Römern war das Opfertier bekränzt (P. Stengel, Hermes Bd. 41, 230, Plinius N. H. XVI 4, S. Wissowa, Religion und Kultur der Römer 1902, 351). Dass die Seligen aus allen Nationen und Sprachen, die Ap. 7, 9 vor dem himmlischen Tron stehen, Palmen in ihrer Hand haben (p. 117), lässt sich auch aus Sach. 14, 16 erklären; gemäss dieser Weissagung werden in der messianischen Zeit die Seligen aller Völker, die übrig geblieben sind, alljährlich das Sukkōt-Fest feiern, an dem ja gerade die Palme eine hervorragende Rolle spielt. Wenn Paulus II. Kor. 11, 2 die Korinther mit einer reinen Jungfrau vergleicht, die er einem Manne, Christus zuführen möchte, oder wenn Eph. 5, 30 ff., Ap. 19, 7 ff.; 21, 2. 9; 22. 17 die Gemeinde als die Braut, das Weib Christi bezeichnet wird, so möchte ich hier nicht mit Clemen an eine durch Vereinigung der Gottheit und des Menschen bewirkte Stärkung des letzteren denken (p. 119), sondern dieses einfacher aus der jüdischen Vorstellungswelt erklären. Nach der Ansicht der Schriftgelehrten gibt es keine Bezeichnung eines Zärtlichkeitsverhältnisses in der Sprache, wie Vater, Bruder, Bräutigam, Mutter, das in der Bibel nicht verwendet ist, um die innigen Beziehungen Gottes zu den Menschen zu kennzeichnen. Midraš Širhašširim Rabbā vergleicht nun die Gemeinde Israels mit der Braut Gottes, vgl. besonders e. 4, 10: „R. Berakja und R. Ḥelbō haben im Namen des R. Šemuēl Bar Naḥman gelehrt: An zehn Stellen der heiligen Schrift wird Israel Braut genannt, sechsmal im Hohelied und viermal bei den Propheten." Die Stellen im Hohelied lauten: „Komm vom Libanon, o Braut"; „Du hast mein Herz getroffen, meine schwesterliche Braut"; „Wie schön sind deine Brüste, meine schwesterliche Braut"; „Seim träufeln deine Lippen, Braut"; „ein verschlossener Garten ist meine schwesterliche Braut"; „komm in meinen Garten, meine schwesterliche Braut". Die vier Stellen bei den Propheten sind Jer. 7, 34; Jes. 61, 10; 49, 18; 62, 5. Dass das innige Verhältnis des Menschen zu Gott mit der Liebe und Treue des Ehepaars verglichen wird, geht auch deutlich aus Hos. 2, 21 ff., Jes. 62, 5; Jer. 3, 1—4. 20 hervor, vgl. auch Šemōt Rabbā P. 47, 2, Pesiqtā Rabbā P. 12.

Im Abschnitt „Abwehr feindlicher Mächte" (p. 132 ff.) werden vor allem die beim Sterbefalle üblichen Riten erklärt. Das Sicheinhüllen in Sack und das Sichbestreuen mit Asche und Staub haben den ursprünglichen Zweck, sich dem Toten unkenntlich zu machen. So sucht der Japaner zuweilen sich den bösen Geistern durch Wechsel der Kleidung oder durch Namensänderung unkenntlich zu machen (ten Kate, Globus Bd. 90, 113). Der Leidtragende unter den Papuas beschmutzt sich derart, dass er eine ekelhafte Erscheinung bildet (Arch. f. R. W. 4, 345). Dass aber auch das Zerreisen der Kleider „von Haus aus entstellen" soll, leuchtet mir nicht ein. Aus den verschiedensten Stellen des A. T. (z. B. II. K. 22. 11. 19; 5, 7; 11, 14; 18, 37; 19, 1; 1. K. 21, 27, Gen. 44, 13, Nu. 14, 6, Jos. 7, 6) wird erhellt, dass dieser Brauch eine Demütigung gegenüber dem erzürnten Gott darstellen soll, wodurch man ihn besänftigen und dem Unheil entgehen will. Hieraus würde man eher folgern können, dass man durch das Zerreisen der Kleider das Mitleid des Toten erwecken wollte, damit er die Ueberlebenden nicht schädige.

Von dem Ursprung und der Art der Opfer handelt der Abschnitt „Sonstige Beeinflussung höherer Mächte". Sehr schwierig ist es, die Vorliebe der Primitiven für gewisse Zahlen zu erklären. Die bisherigen Hypothesen und wie Clemen im Abschnitt „Befolgung des Willens der höheren Mächte" zeigt, unhaltbar. Eigenartig ist, — worauf ich noch hinweisen möchte — dass in Indien, Indonesien, Persien, Arabien, Griechenland und Rom die Vorstellung herrschte, dass ungerade Zahlen glückverheissend, dagegen gerade Zahlen von unglücklicher Vorbedeutung sind. Der Exkurs „das Leben nach dem Tode und das Ende der Welt", sowie der Anhang „primitive Mythen und Sagen" bilden den Schluss des gediegenen Werkes. Die Erwartung eines Weltunterganges durch Feuer findet sich auch in Indien. Am Ende von 1000 Yugas (1 Yuga

Digitized by Google

= 12000 Jahre) wird die Welt durch Feuer vernichtet werden (vgl. E. W. Hopkins, Epic Mythology 196).

Die sehr besonnene Untersuchung Clemens hat gezeigt, dass „die Abhängigkeit des ältesten Christentums von der primitiven Religion, wenn man alle Spuren derselben im N. T. zusammenstellt, allerdings über Erwarten gross" ist. Jedoch handelt es sich bei diesen Spuren oft um rudimentäre Reste, „um Ausdrücke oder Gebräuche, die ihren ursprünglichen Sinn verloren hatten, bei denen man sich überhaupt nichts mehr oder ganz etwas anders dachte". Dieses Werk, das uns einen klaren Einblick von den primitiven Religionsvorstellungen und deren Fortentwickelung gibt, zeichnet sich vor allem durch Präzision und Sachlichkeit des Ausdrucks, sowie durch eine straffe Disposition und strenge Methode aus und bietet einem jeden Religionsforscher eine Fülle von Anregungen.

Personalien.

Gustav Jahn, weiland ord. Prof. für orientalische Sprachen an der Universität Königsberg i. Pr. ist in Berlin, wo er im Ruhestande lebte, im 81. Lebensjahre verstorben.

Zeitschriftenschau.

* ⇐ Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv f. Wirtschaftsforsch. im Orient. 1916: I, 3/4. Mittwoch, Die wirtschaftliche Bedeutung der Sprachenfrage in der Türkei. — Philippson, Wirtschaftliches aus dem westlichen Kleinasien. — Muchine, Bericht über die Tätigkeit der Andistaner landwirtschaftlichen Versuchsstation im Jahre 1910. — Honig, Ueber Industrie und Handwerk in Konstantinopel. — Bibliographie. — Bücherbesprechungen. — Kleine Mitteilungen.
1917: 1. E. Littmann, Zur Frage der Wiederbesiedelung syrischer Ruinenstätten. — A. Philippson, Wirtschaftliches aus dem Westlichen Kleinasien. — C. A. Schäfer, Die türkische Währungspolitik. — N. Honig, Industrie und Handwerk in Konstantinopel. — L. Schulmann, Zur Seidenindustrie in Syrien.

Arch. suisses d'Anthrop. générale. 1916—1917: Tome II Nos. 1—2. Edouard Naville, Les dessins des vases préhistoriques égyptiens.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917: 25. *Karl Wyss, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (Sam Wide). — *Richard Hartmann, Palästina unter den Arabern; *Arthur Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende (aus Oriens Christianus N. S. Bd. VI) (Nikos A. Bees).
26. *F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägypt. Papyrus (Gelzer). — *Bab. Exped. Univ. of Pennsylvania Ser. A. XXXI. St. Langdon, Historical and religious Texts from the Temple Library of Nippur (F. H. Weissbach).
27/28. *C. Brockelmann: Semitische Sprachwissenschaft. 2. Aufl. (Rothstein). — *O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanon. Evangelien (Rothstein).
29. *M. Bieber, Die antiken Skulpturen und Bronzen d. Kgl. Mus. Fridericianum in Cassel (B. Sauer).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
24. *J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte (H. Windisch). — *O. Hachtmann, Die türkische Literatur des 20. Jahrhunderts (K. Philipp).
25. *P. Thomsen, Denkmäler Palestinas aus der Zeit Jesu (M. Löhr).
26. Heinrich Winkler, Bangs turkologische Studien I. — G. Zahn, Entgegnung; J. W. Rothstein, Antwort. — *Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus II. (K. Sudhoff).
27. *C. Bezold, Die Entwicklung der semit. Philol. im Deutschen Reich (M. Schorr). — *E. Dévaud, Les maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse (A. Erman).
28. *bin Gorion, Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen (S. Krauss).
30. *G. A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade (A. Walter). — *J. Keil und A. von Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Joniens (W. Ruge).

Geographische Zeitschrift. 1917:
23. J. 2. H. Eugen Oberhummer, Die Türken und das osmanische Reich III. — *Peter Thomsen, Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu (H. Zimmerer).
3. E. Oberhummer, Die Türken (Schluss). — K. Oestreich, A. Philippsons Reisen in Kleinasien. — Neuigkeiten: Bahnbauten in Turkestan und in Tunis.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
24. *F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita (V. S.). — *E. Stromer, Ergebnisse der Forschungsreisen Prof. E. Stromers in den Wüsten Aegyptens. II. Wirbeltier-Reste der Baharîje-Stufe (Ad. St.).
25. *W. Lüttge, Christentum und Buddhismus (Fiebig). — *Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reichs (G. Roeder).
26. *L. v. Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (G. Weigand). — *W. Förtsch, Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's.
27. *Chr. Bartholomae, Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Monacensis. I, 7: Die Zendhandschriften. — *J. Strzygowski, Altai-Iran und Völkerwanderung. Zeitgeschichtliche Untersuchungen über den Eintritt der Wander- und Nordvölker in die Treibhäuser geistigen Lebens (A. Götze).
28. *E. Littmann, Zar'a Jacob (B. Jordan).
30. *Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes, hrsg. von B. Kellermann (S. Krauss).
32. *Chr. A. Bugge, Das Christus-Mysterium (G. Pfannmüller).

Mitteilungen d. K. K. Geogr. Ges. Wien. 1917:
No. 3. Bericht über den Vortrag Ernst Diez': Persien, Land und Leute. Ergebnisse einer Studienreise 1912—1914 in der Monatsvers. am 23. 1. 17.
No. 4. *Ludwig v. Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (Fichna).
No. 5. Stephan Rudnyćkyj, Ueber einige Probleme der Geographie Osteuropas.

Museum. 1917:
Februari. *Studien zur semitischen Philologie u. Religionsgeschichte, Wellhausen gewidmet (C. Snouck Hurgronje). Maars. *G. Dottin, Les anciens peuples de l'Europe (H. van Gelder). — *A. Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebiets (W. Koch). — *Völter, Die Menschensohnfrage neu untersucht (H. Windisch).

Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. 1917:
XX. J. 1. H. F. Boll, Astronomische Beobachtungen im Altertum.
3. H. Wilhelm Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios. — Victor Gardthausen, Die Scheidung der Octavia und die Hochzeit der Kleopatra. — Peter Corssen, Das Osterfest.
5. A. Körte, Was verdankt die klassische Philologie den literarischen Papyrusfunden?

Ostasiatische Zeitschrift. 1916:
4. J. 4. H. Curt Glaser, Zur Geschichte der Seidenweberei in Ostasien (angeregt durch Otto v. Falke's Kunstgeschichte der Seidenweberei). — Eduard Erkes und Bruno Schindler, Der Ursprung der Chinesen (eine

Digitized by Google

Antwort an Henry Cordier). — *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Bruno Schindler).

Petermanns Mitteilungen. 1917:
Juni. R. Gradmann, Die algerische Küste in ihrer Bedeutung für die Küstenmorphologie. — W. Eckardt, Die Ursachen der jahreszeitlichen Regenfälle im Mittelmeergebiet. — O. Knopf, Steinsetzungen als Kalender.
Juli. R. Gradmann, Die algerische Küste in ihrer Bedeutung für die Küstenmorphologie. — *F. Frech, Geologie Kleinasiens im Bereich der Bagdadbahn (M. Blanckenhorn). — *C. M. Cobern, Recent explorations in the Holy Land and Kadesh-Barnea (R. Hartmann). — *F. Frech, Der Kriegsschauplatz in Armenien und Mesopotamien (H. Fischer). — *O. Procksch, Die Völker Altpalästinas (R. Hartmann). — *M. Schmidl, Zahl und Zählen in Afrika (C. Meinhof). — *L. Frobenius, Und Afrika sprach . . . (R. Martin). — *C. Meinhof, Eine Studienfahrt nach Kordofan (B. Struck).

Prähistorische Zeitschrift. 1916:
Bd. VIII. Leo Frobenius, Der kleinafrikanische Grabbau. (Abhängigkeit vom westeuropäischen Kulturkreis). — O. Johannsen, Einige technische Bemerkungen zu Otto Olshausens Aufsatz über Eisen im Altertum.

Preussische Jahrbücher. 1917:
Mai. H. Gressmann, Die Christusidee des AT.

Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. 1917:
Bd. 179, Abh. 5. M. Bittner, Studien zur Shauri-Sprache.

Theologisches Literaturblatt. 1917:
9. *J. Meinhold, Joma, oder Versöhnungstag (H. Laible).
10. *E. Merz, Die Blutrache bei den Israeliten (O. Procksch).
11. P. Gustavs, Elamisches (ausführl. Besprechung von G. Hüsing, die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams I). — *Herm. L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte (Heinr. Laible).
12. A. Gustavs, Elamisches (Schluss).
13. u. 14. J. Hermann, Urkunden der Religion des alten Aegyptens (Bespr. v. Günther Roeder's gleichnamigem Werk).
15. *Fr. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Leipoldt). — *B. Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters (Ed. König).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
12. *Adolf Erman, Beiträge zur ägyptischen Religion (A. Wiedemann). — *Bernhard Duhm, Israels Propheten (Meinhold). — *Norbert Peters, Die Weisheitsbücher des Alten Testaments (Georg Beer). — *R. H. Charles, Studies in the Apocalypse (Heitmüller). — *W. A. Baehrens, Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament (Paul Koetschau).
13. Carl Clemen, Der buddhistische Ursprung des Mittelstücks der Placidus-Eustachius-Legende (gegen W. Meyers Arbeit in den Gött. gel. Nachr.). — *R. R. Harwell, The principal versions of Baruch (G. Beer).
14. *Hinckley G. Mitchell, The ethics of the Old Testament (A. Bertholet).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Oskar Fischer: Der Ursprung des Judentums im Lichte Alttestam. Zahlensymbolik. Leipzig, Dieterich 1917. M. 5 —.

S. Killermann: Die Blumen des heiligen Landes. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. 1917. M. 6 —.

*Karl Lokotsch: Türkische volkstümliche und Volkspoesie. Bonn, Marcus und Webers Verlag 1917. M. 1 —.

Karl Heussi: Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. (Texte und Untersuchungen usw. Hrsg. v. Adolf v. Harnack und Carl Schmidt. 42, 2.) Leipzig 1917, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 6.50.

Arculf, eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt von Paul Mickley. (Einleitung und Buch I: Jerusalem) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. 1917. M. —.60

Heinrich Glück: Die beiden „sasanidischen" Drachenreliefs. Konstantinopel 1917. 12 Piaster.

*Ahmeds Glück, ein Märchen, bearbeitet von Sebastian Beck. (Der islam. Orient, Bd. I.) Heidelberg, Gross 1917.

B. Meissner: Zur Geschichte des Chattireiches nach neuerschlossenen Urkunden des Chattischen Staatsarchivs. S.-A. aus dem 95 Jahresber. der Schles. Ges. für vaterl. Cultur. Breslau 1917, Aderholz. M. 1.20.

B. Meissner: Das Märchen vom weisen Achiqar. Leipzig 1917, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. —.60.

*Alfred Freih. v. Overbeck, Die Kapitulationen des Osman. Reiches. Breslau 1917, Kerns Verlag. M. —.80.

M. Streck: Seleucia und Ktesiphon. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 1,20.

*E. Oberhummer, Die Türken und das Osmanische Reich. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 3 —.

*Heinrich Zimmern: Wort- und Sachregister zu Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 1.50.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Hommel-Festschrift
unter dem Titel:

Orientalistische Studien. Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. I. Band. (VIII, 332 S. m. Bildnis u. 5 Tafeln.) gr. 8°. 1917. M. 20 —
(Mitteilungen der Vorderas. Gesellsch. 1916, 21. Jahrg.)

Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin. Herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung.
16. Heft: **Otto Schroeder: Altbabylonische Briefe.** Mit Zeichen- und Namenlisten. (VII u. 103 S. in Autographie.) Fol 1917. M. 15 —; kart. M. 16 —

Im Druck befinden sich:

Freier, Moritz: **Luthers Bussspsalmen und Psalter.** Kritische Untersuchungen nach jüdischen und lateinischen Quellen.
(Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, H. 24.)

Heinrici, C. F. Georg: **Die Hermes-Mystik und das Neue Testament.** Herausgegeben von Ernst von Dobschütz.
(Arbeiten z. Religionsgeschichte d. Urchristentums, 1. Stück.)

Hommel, Eberhard: **Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre.** Erster Teil: Der Akzent des Hebräischen nach den Zeugnissen der Dialekte und der alten Grammatiker. Mit Beiträgen zur Geschichte der Phonetik.
(Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, H. 23.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Golz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 11 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **November 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 321—332

Gustavs, A.: Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten . . 321

Hüsing, G.: Zu Marsuas . . 327

Schultz, W.: Marsuas . . . 324

Besprechungen . . . Sp. 332—350

Boeser, P. A. A.: Mumiensärge des Neuen Reiches (H. Ranke). 332

Herford, R. Travers: Das pharisäische Judentum (Br. Violet) . . 338

Landersdorfer, S.: Sumerisches Sprachgut im AT (Fr. Stummer) 334

Wiedemann, Eilhard: Über die Uhren im Bereiche der islamischen Kultur (R. Hartmann) 336

Sprechsaal 350

Meissner, Br.: Zu OLZ 1917, 296 ff. 350

Personalien 351

Zeitschriftenschau . . . 351—352

Zur Besprechung eingelaufen . . 352

Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten.

Von Arnold Gustavs.

1. *Ḫa-at-te-na = Patin.*

A. H. Sayce hat in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology Vol. XXI (1899) S. 200 die Vermutung geäussert, dass der Name des nordsyrischen Gaues Patin vielmehr Ḫattin zu lesen sei[1]. (Ebenso Hommel, Grundriss S. 43). Das ist sehr wohl möglich, da das Zeichen PA auch den Silbenwert ḫat hat. Diese Vermutung erhält eine Stütze durch eine aus Boghazköi stammende Städteliste, auf die Delitzsch beiläufig hinweist in seiner Abhandlung „Sumerisch - akkadisch - hettitische Vokabularfragmente" S. 6 Anm. 2, und die dann in den „Keilschrifttexten aus Boghazköi" 1. Heft unter Nr. 58 veröffentlicht ist. In derselben findet sich ein Name, den Delitzsch ^{ki}Ḫa-at (? radiert?)-te-na umschreibt. Ernst F. Weidner betont in seinen „Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft, 1. Teil S. 103, dass die Lesung Ḫa-at-te-na zweifelsfrei ist. „In einem unveröffentlichten Texte lesen wir die Schreibung Ha-at-ti-na". Das hier genannte Ḫatte(i)na könnte — wir wollen uns zunächst vorsichtig ausdrücken — mit Patin identisch sein. Nicht unwichtig ist dabei eine orthographische Erwägung: In den assyrischen Inschriften gerade derjenigen Zeit, in welcher uns Patin dort begegnet, tritt auch der Name Ḫatti in der Schreibung PA-ti auf; dagegen wird in den Boghazköi-Texten allermeist Ḫa-at-ti geschrieben. Auffallen muss nur, dass dann — die Richtigkeit der Gleichung ^{uru}Ḫa-at-te-na = Patin vorausgesetzt — der Name eines Staates oder Landes mit dem Städte-Determinativ bezeichnet ist. Die Erklärung hierfür darf man wohl in der Gewohnheit der hethitischen Schreiber finden, ein Land als das Land der und der Stadt zu bezeichnen. (Vgl. Hugo Winckler, Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen, OLZ vom 15. XII. 1916, Sonderabzug S. 15; ferner MDOG Nr. 35, S. 13 f.)

Die Möglichkeit der Identität von Ḫa-at-te-na und Patin lässt sich nun durch einen anderen Namen desselben Bruchstücks noch zur Wahrscheinlichkeit erheben. Nach der 5. Zeile findet sich ein Trennungsstrich. Darunter steht in Zeile sechs zunächst ^{uru}Ḫa-an-ḫa-na; in Zeile acht folgt das eben besprochene Ḫa-at-te-na. Zu Ḫa-an-ḫa-na bemerkt Weidner l. c. S. 103, dass unveröffentlichte Texte die Schreibung Ḫa-ḫa-na bieten. Ich vermute, dass dieses Ḫa(n)-ḫana dasselbe ist wie das Land Ǧaḫan, als dessen Mittelpunkt Sina Schiffer, (Die Aramäer S. 90 Anm. 9, vgl. S. 137 Anm. 9,) Arpad bezeichnet Hommel (Grundriss S. 40 Anm. 5), lokalisiert es „zwischen Karchemisch und Aleppo". Ǧaḫan bildet demnach einen östlichen Nachbar von

[1] Diese „Vermutung" haben wohl die meisten Assyriologen gehabt, ohne dass sie sie haben drucken lassen; es kommt eben auf das Material an, welches eine Wahl zwischen den Lautwerten gestattet. Hierzu trägt Gustavs erfreulicher Weise einiges herbei. D. R.

Digitized by Google

Patin. Es hat also wohl grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass mit dem Ḫa-at-te-na, das in der Liste so nah mit Ḫa-an-ḫa-na zusammensteht, eine Stadt oder ein Staat gemeint ist, der in der Nähe von Ḫanḫana-Ḫaḫan lag, was eben auf Patin zutrifft. Der Unterschied in der Schreibung von Ḫaḫan-Ḫaḫan rührt offenbar daher, dass es das eine Mal ein hethitischer, das andere Mal assyrische Schreiber waren, die den Namen wiedergaben.

Es wird nun darauf ankommen, ob die unveröffentlichten zusammenhängenden Texte, auf die Weidner sich bezieht, diese Vermutungen bestätigen.

Anhangsweise sei noch auf Folgendes hingewiesen: In einer assyrischen Rechtsurkunde aus dem Jahre 698 wird als Herkunftsort eines Raḫime-ilu eine Stadt Ḫa-at-pi-(na) genannt. (Johns, Deeds and Documents Vol. III. S. 416; Kohler-Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden Nr. 471). Johns bemerkt dazu: „The name of his city is very uncertain; Ḫatpina, Ḫatpiti, are the most likely". Sollte da nicht auch Ḫa-at-*ti*-na stehen? Erwünscht wäre eine Nachprüfung des Textes, ob diese Lesung möglich ist.

Raḫime-ilu ist eine Entsprechung zum alttestamentlichen יְרַחְמְאֵל.

2. *Šubbiluliuma — Sapalulme.*

Die Bevölkerung von Patin oder, wie wir nach dem Vorhergehenden wohl schreiben dürfen, Ḫattin, ist allen Anzeichen nach als hethitisch anzusehen. S. Schiffer schliesst das daraus, dass Tiglat Pileser III. im Jahre 738 nach Unḳi, einem Teilfürstentum von Ḫattin, 6000 Aramäer als Kriegsgefangene verpflanzt habe (Die Aramäer S. 58). „Es hätte nun keineswegs dem Gedanken der Völkerverpflanzungspolitik Tiglat Pilesers III. entsprochen, wenn er jene transeuphratensischen Aramäer in einem Gebiete angesiedelt hätte, wo sie sich wieder mit ihren Volksgenossen zusammengefunden hätten. Es ist daher nicht anzunehmen, dass Unḳi und desgleichen Patin von Aramäern bevölkert waren" (l. c. S. 61). Dazu kommt, dass die uns bekannten Fürstennamen von Ḫattin nicht semitisch klingen: Lu-bar-na, Sa-pa-lu-ul-me, Ḳalpa-ru-da (Schiffer, S. 59 Anm. 1). Als willkommene archäologische Bestätigung ist zu beachten, dass auf den Schienen der Bronzetore von Balawat „den Hettitern von Karkemisch am nächsten stehen nach Aussehen und Kleidung die Bewohner von Unḳ" (Billerbeck u. Delitzsch, Balawat-Tore S. 117). Vor allem fehlt nicht der für die Hethiter charakteristische Schnabelschuh. Demnach wird das Volk von Ḫattin der Rasse nach hethitisch gewesen sein und unter einer einheimischen Dynastie von Hethiterfürsten gestanden haben.

Nachdem man dies erkannt hat, sehe man sich einmal die beiden Namen Šubbiluliuma und Sapalulme genau an. Sie entsprechen sich im Konsonantenbestande vollkommen, wenn man bedenkt, dass in den hethitischen Sprachen, sowohl im Mitanni als auch im Ḫatti lenes und fortes im selben Worte wechseln, (für das Mitanni nachgewiesen von F. Bork MVAG, 1909, 1 S. 15 f., für das Ḫatti von Ernst F. Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft I, S. 13 ff.). Sollte darum nicht Sapalulme eine jüngere Form oder dialektische Abart von Šubbiluliuma sein?

Der Hauptunterschied der beiden Namen besteht in der Elision der paenultima. Die Gleichheit der beiden Namen vorausgesetzt, können wir hieraus eine wichtige Folgerung für die Betonung ziehen. Wer den Namen Šubbiluliuma unbefangen liest, wird ihn auf der vorletzten Silbe betonen. Wäre aber das iu betont gewesen, so hätte es schwerlich elidiert werden können; einem solchen Schicksal verfallen nur unbetonte Silben. Wir kommen also darauf, dass der Ton auf der antepaenultima gelegen haben muss. Das i ist wohl als Vorschlagsvokal auzusehen und als ganz weiches j zu sprechen. So ergibt sich schliesslich als wahrscheinlicher Klang des Namens: Šubbilúljuma. (Eine phonetische Analogie mag das leise j bilden, das im Russischen nach weich zu sprechenden Konsonanten erklingt.)

So haben wir die bemerkenswerte Tatsache vor uns, dass der Name des Begründers der mächtigen Ḫatti-Dynastie sich, nachdem der alte Glanz des Reiches längst verblichen ist, noch bei einem Duodezfürsten Syriens wiederfindet.

Marsuas.

Von Wolfgang Schultz.

W. Max Müller hat in OLZ 1913 Sp. 433 bis 436 den Mythos von Marsuas aus dem ägyptischen Osiris-Set-Mythos durch „Bilderdeutung" hergeleitet. Das apulische Gefäss bei Gerhard, Ant. Bildw. 27, 2 stellt ausser anderen Gestalten einen sitzenden Richter (Midas?), vor ihm einen Gott (Apollon) mit dem zum Schinden bereit gehaltenen Messer und den Marsuas vor einem Baume dar (in dem er aber nicht steckt, wie M. will). Und Osiris wird beim Totengerichte abgebildet mit einem Holze vor sich, an dem ein noch von Blute triefendes Fell hängt, das, da es das Fell des Set ist, eines Esels (Okapi) Fell sein söllte. „Also ein klarer Kunstmythus. Neu ist nur das Flötenspiel des Marsyas von den Griechen hinzugefügt worden" (Sp. 435).

Der Richter heisst aber bei den Phrygern nicht Osiris sondern Midas (neben dem auch die Musen vorkommen) und Marsuas wird nicht

Digitized by Google

von dem Richter (nach M. Osiris) sondern von Apollon geschunden; dass aus dem Felle des Marsuas Wasser kam, ist nirgends überliefert; die Mehrzahl der Quellen (in Roschers Lexikon Sp. 2443 angeführt) leiten den Fluss aus seinem Blute her, einige lassen ihn aus den Tränen der Satyrn, Nymphen und Hirten entstehen, und bei Nonnos Dionys. XIX 315ff. verwandelt Apollon den Körper selbst zum Flusse, wofür man die reine, dem Aase eines räudigen Hundes entspringende Quelle des Kap. 12 der Gesta Romanorum (zum Dogma *de operante in opere operato*) zum Vergleiche heran ziehen mag. Nimmt man das an, dann ist Marsuas = Osiris, aus dessen Leichname der Strom kommt, während wir vorhin nach der Bilderdeutung Marsuas = Set hatten. Das macht doch stark den Eindruck, als sei die ägyptische Ueberlieferung mit ihrem Totenrichter womöglich noch mehr in Unordnung als die phrygische mit ihrem Musikrezensenten, die wir unter dem Schleier hellenischer Nachrichten ja doch auch mehr erraten müssen, als dass wir sie hätten.

Aus dem Leichname des Osiris wächst aber auch ein Baum, ähnlich wie aus dem des Anubis; aber in den uns erhaltenen Fassungen führt er nicht zur Blutsühne, obgleich in seinen Zweigen der Vogel sitzt, der alles künden sollte, und in der Geschichte von Anubis und seinem Bruder, die in zahlreichen Märchen ihre urverwandten, auch zu Dionysos[1] hinüber spielenden Parallelen hat, tut er es erst mit Hülfe weiterer Verwandlungsformen. Wenn also das Rohr ruft: König Midas hat Eselsohren[2], dann müsste das doch Rohr sein, das aus dem Aase des Marsuas als „singender Knochen“[3] gewachsen ist und dem Sohne des Eselskinnbackens (vgl. OLZ 1910 Sp. 442ff.) angibt, wer an dem verfaulten Puthon-Marsuas Brahmanenmord begangen und die Haut des Seilenos nun selber um hat. Dieser königliche Löwe im — Eselsfelle würde also durch die Flöte aus dem Marsuas-Baume verraten; die Gestalt des Richters ist dann, wie wir bei dem Wechsel zwischen Athana, den Mousen, Midas und Tmolos von vornherein erwarten durften, junger Zusatz, und der Kampf: hie Lyra hie Flöte (Syrinx) hätte zwischen Midas und Marsuas (Seilenos) stattgefunden. Auch in anderer Gestaltung der Sage fängt Midas den Seilenos und lässt sich von ihm die Goldeselkraft übertragen (Serv. Aen. X 142, Maxim. Tyrius 11), welche erst das Bad im Paktolos wegspült (vgl. Roschers Lexikon Sp. 2951).

Da ist es also wichtig, dass Lyra oder Syrinx als Waffe im Kampfe wider den unholden Gegner öfters verwendet werden, so von Hermes, Kadmos, Apollon gegen Argos, Tuphon, Puthon. Bald dient sie dazu, den Bösen einzuschläfern und ihm unterdessen das Geheimnis seiner Kraft zu entreissen, bald zwingt sie ihn zu erschöpfendem Tanze (vgl. Hüons Horn, das Pfeifchen im „blauen Lichte“, den Juden im Dorne usw.). Nun ist Midas = Mitra, sprachlich und sachlich, und Mitra der Mörder des Stieres, dessen Seele im Himmel Klage erhebt — wie der Gesang des Knochens als Kläger auftritt und Blutsühne fordert. Endlich kennen Fassungen des Midas-Märchens den goldhaarigen Gärtnerburschen im Besitze des Pfeifchens, mit dem er Hühner, Schweinchen u. dgl. tanzen lässt (vgl. das Hasen- und Stuten-Hüten mit Hülfe des Pfeifchens). Eine davon hat auch den merkwürdigen Zug, dass dieses Pfeifchen von den Drachen stammt, welche der Held mit ihm beim Feuerkampfe besiegt (ungar. bei Sklarek II, S. 20 f.)[1]. Diese Flöte ist, zusammen mit einem Esel, sonst auch das Erbstück von seinem Vater.

Die Flöte ist also im Marsuas-Kampfe gewiss nicht erst hellenische Zutat, und „rein ägyptische Züge“ liegen nirgends vor, so wenig wie eine Anlehnung der Sage an ägyptische Bildwerke wahrscheinlich ist. Wohl aber drängt sich umgekehrt die Frage auf, was denn an den von W. Max Müller hervorgehobenen Anklängen das Recht habe, im Sinne des Mythologen „ägyptisch“ zu heissen. S. Schiffer (vgl. OLZ 1913 Sp. 232) meint, Name und Sage von Marsuas-Imerśu sei aus der Damaskene zu den Phrygern gewandert, und W. Max Müller hält den Set für die ägyptische Vorstellung vom eselgestaltigen Asiatengotte (Sp. 436). Wollte man beide Ansichten „kombinieren“, dann wäre Syrien glücklich der Ausstrahlungspunkt des Mythos von — Mitra, er kam von hier wohl auch zu den Saken und Indern! Also, die Bezeugung des Mitra in arischer Ueberlieferung (des Königs mit den Eselsohren — Midir! — selbst bei den Kelten) schliesst solche Annahmen auch für

[1] Vgl. Firmicus Maternus, de errore prof. relig. c. 6 (Abel, Orphica p. 232 f., fr. 200) und das Märchen vom Machandelboom.

[2] R. Köhler, Kl. Schr. I 379, 383, 511, 587. Die keltische Fassung von König Marke (Pferd) ist nicht entlehnt, Marke (= Midir!) auch sonst altkeltisch bezeugt. Trojanos mit den Bocksohren stammt aus slawischer Ueberlieferung.

[3] Strabon XII 578 und Derkyllos FHG IV 388 (12) wissen von am Marsuas-Flusse, und wohl insbesondere an seiner Quelle, wachsendem Rohre zu berichten, das für Flöten besonders geeignet war, und von einer Pflanze *αὐλός*, die vom Winde bewegt, melodische Töne erzeugt.

[1] Der König der Winde, der Sonne und des Mondes (Tierschwäger) geben jeder dem Hirten statt Haar, Feder, Schuppe je eine eiserne, goldene, silberne Flöte, mit deren Hülfe der Vogel *Čarana* besiegt wird (Wlislocki, transs. Zigeuner S. 23).

Digitized by Google

Marsuas aus, und ein Vergleich der Fassungen lehrt uns die gegen Aegypten hin stetig zunehmende Verschlechterung des Mythen-Inhaltes richtig einschätzen. Denkt man noch an Simsons philistäischen Eselskinnbacken, den das neugriechische Märchen in Gestalt eines Schulterblattes noch richtig als den Vater des Helden kennt, und die Onokentauren der Inselsteine, dann wird die Vermittelung solcher Sagen vom Eselsgotte aus arischem Stammgebiete bis Aegypten sich wohl als wahrscheinlicher darstellen, denn etwa der umgekehrte Vorgang. Bei den Europäern und asiatischen Ariern ist es ein Rossgott, im Esellande ein Eselgott: daraus ergibt sich kein Schluss auf eine syrische Heimat.

Zu Marsuas.

Von G. Hüsing.

Mit dem vorstehenden Aufsatze knabbert Wolfgang Schultz an einer Aufgabe, die etwa der Entzifferung einer unbekannten Sprache vergleichbar ist. Wir merken aus allen Resten und Spuren, dass die Phryger einen überaus reichen Mythenschatz gehabt haben müssen, von dem wir nur übermalte oder falsch ergänzte Bruchstücke, noch dazu von verschiedenen „Recensionen", besitzen.

Mir will es scheinen, als habe Schultz einen Einhieb getan, dessen volle Bedeutnng vermutlich noch niemand, vielleicht auch Schultz selbst nicht, erkennen dürfte, und zwar mit dem Satze, in dem der Sang des Rohres mit dem des Knochens in Verbindung gesetzt wird. Auf den eingearbeiteten Mythenforscher kann das wohl wie eine Erlösung wirken: ist es erst ausgesprochen, dann ist es schwer zu bezweifeln, aber — auch schwer zu beweisen, wenn nicht ein endloser Stoff aufgerollt werden soll. Das kann hier nicht geschehen.

Aber die Ausführungen Schultz' sind so kurz und so für den mythologischen Fachmann geschrieben, dass es sich wohl lohnt, einige Zusätze lieber selbständig folgen zu lassen als sie in Anmerkungen aufzulösen.

Zunächst einmal haben wir die Frage aufzuwerfen, ob wir denn von Marsuas nichts weiter wissen, als was die Griechen unter seinem Namen berichten, eine Frage, die weder Schiffer noch W. M. Müller sich gestellt zu haben scheinen. So dankbar wir für die neu beigebrachten Gesichtspunkte sein können, so soll man doch nicht vergessen, dass es sich bei Marsuas in erster Reihe um einen mythologischen Stoff handelt. Wir wollen gleich hinzufügen, um einen zweifellos phrygischen, obgleich der Nachweis hier natürlich keinen Raum hätte; das wäre aber für Schiffers Annahme einer syrischen Heimat — wenn er eine solche wirklich annimmt: auch ich kenne nur den Bericht in OLZ 1913 Sp. 232 — nur eine Fortführung, denn nach Syrien hätten ihn Hettiter gebracht, die ja mit den Phrygern in enger Fühlung sein mussten. — Ueber den Namen und die Eselgestalt später! Und von Syrien konnte die Gestalt zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Wegen auch nach Aegypten kommen.

Aber schon in den griech. Quellen dürfen wir uns nicht an den Namen *Marsuas* allein halten. Er ist der *Σειληνος*, und diese „beiden" sind sicher nicht durch die Erfindung der Flöte und die Bezeichnung „*Seilenos*" mit einander „verbunden", sondern es handelt sich von Anfang an um die gleiche Gestalt. Dadurch gewinnt Marsuas aber doch ein ganz anderes Leben für den Mythologen, und W. M. Müller hat sich selbst eine der wichtigsten Quellen verschüttet, wenn er den „Silencharakter" des Marsuas für „später und nebensächlich" ansieht. Denn, was hier natürlich auch nur angedeutet werden kann, Marsuas entspricht dann dem „Eisenhans" des Grimmschen Märchens, dessen Hauptverbreitung gerade auf die ehedem thrakischen Lande als wahrscheinliche Heimat hinweisst. Es ist z. B. ungarisch, südslavisch, neugriechisch, freilich auch čechisch, am besten erhalten, und Herodotos (VIII 138) berichtet die Geschichte vom Seilenos, der in den Gärten des Midas (Sohnes des Gordios) am Bermion-Gebirge gefangen wurde — „wie die Makedonen erzählen". Wie weit die Erklärung alt sei, dass Midas seine Weisheit vernehmen wollte, ist eine andere Frage: ich habe guten Grund, sie für alt zu halten[1]. Der Hauptgrund der Gefangennahme des Ungetümes ist aber offenbar der, dass er den Rosengarten verwüstet hatte. Damit stimmt das čechische „Märchen vom wilden Manne" (Milenowsky N. 6) überein, und wenn wir ihm und den entsprechenden folgen, so müsste Gordias der König gewesen sein, zu dessen Zeiten das geschah, der Schöpfer des Rosengartens, und sein Sohn Midas wäre dann der Prinz, der den Marsuas wieder frei liess[2] und darauf hin vor dem Zorne seines Vaters flüchten musste. Der goldhaarige Gärtnerbursche unserer Märchen ist also Midas; er trägt im Märchen eine Kappe, um sein Goldhaar zu hüllen, das er beim Eisenhans dadurch erhielt, dass seine Locken das

[1] Ich erinnere einstweilen an meinen „Krsaaspa" S. 15: „Den Helden — bekümmert merkwürdig oft eine Frage", sodann an die Rätelswettkämpfe, von denen der Musik-Wettkampf sehr wohl ein Ausläufer sein kann, und weiter daran, dass Marsuas nicht nur der Geschundene, sondern auch der Gefesselte und Gehenkte ist.

[2] So ist es ja auch überliefert; dass es Gordias war, der ihn fing, während Midas noch ein Knabe war, klingt vielleicht noch darin nach, dass an dieser Stelle Midas als „Sohn des Gordias" genannt wird.

Digitized by Google

Wasser des Goldbrunnens berührten. Die Kappe trägt Midas auch in der griech. Ueberlieferung, freilich um seine Eselsohren zu verdecken, und zu Golde wird, was er selbst berührt. Trotz dieser Abweichung bedeutet das eine Bestätigung der Gleichung und andererseits einen Beleg dafür, dass mit dem Seilenos eben Marsuas gemeint ist, denn in Verbindung mit dem Seilenos steht das Vergolden, während Midas seine Eselsohren beim Wettstreite des Marsuas bekömmt. Der Gärtnerbursche — Midas stammt ja aus dem Rosengarten — gewinnt dann die Hand der Königstochter, die ihm einen goldenen Apfel zuwirft, und zwar durch Taten, bei denen ihm ein Zauberross hilft, das der Eisenhans ihm beistellt. Man vergleiche das bulgarische Märchen, das jetzt bei Leskien, Märchen aus dem Balkan (N. 7, S. 21 ff.), bequem zugänglich ist. Damit erklärt sich wohl auch ein Relief, das man bei Jung, Leben und Sitten der Römer in der Kaiserzeit, S. 138 als Darstellung des Mithras bezeichnet findet: es ist Midas mit dem Apfel[1].

Prüfen wir die Geschichte vom Unterliegen des Marsuas im Wettstreite, so ergibt sie sich in der uns überlieferten Gestalt als vollständiger Unsinn. Apollon ist erst von den Griechen hinein gebracht, ist zugleich Streitender und Richter, während angeblich Midas der Richter sein soll, dessen Spruch aber von Apollon umgestossen wird, und für diesen Spruch bestraft Apollon den Midas, indem er ihm Eselsohren wachsen lässt, d. h. die Ohren, die eigentlich dem Marsuas gebühren, der als Seilenos Eselsohren haben muss. Und das geschieht in Verbindung damit, dass Apollon dem Marsuas „das Fell über die Ohren zieht". Midas zieht also offenbar das Fell an, dass dem Marsuas eben ausgezogen wurde, und zwar von Midas, da Apollon überhaupt in der Erzählung nichts zu suchen hat. Und mit dem Anlegen der Eselshaut ist offenbar auch die Gabe des Vergoldens verbunden; die Eselshaut ist die Mütze, mit der der goldhaarige Gärtner seine Haare verhüllt, und diese Mütze wird also nicht über die Eselshaut gezogen, sondern die Eselshaut bildet die Mütze.

Dann kann aber das „Rohr", aus dem hier die Flöte gemacht wird wie sonst aus dem Knochen, auch nicht ursprünglich verraten haben, dass der König Eselsohren habe, denn die sah ja jeder, es sind die beiden Lappen an der phrygischen Mütze. Was sang also die Flöte in Wahrheit?

Ich glaube kaum, dass es möglich sein werde, die beiden sprechenden, erzählenden Flöten im Mythos von einander zu trennen. Midas tötet den Marsuas, dadurch, dass er ihn schindet, und das ist die Stelle, an der wohl einzusetzen sein wird. Die Flöte müsste singen „Midas hat den Marsuas getötet, hat ihm die Haut abgezogen und sich selbst angelegt". Solche Flöte könnte dann aus Rohr (oder einem Strauche) sein, das aus dem Aase des Marsuas erwuchs oder auch aus einem seiner Knochen, und solch gemeinsamen Ausgangspunkt brauchen wir ja für die Erklärung des Varianten.

Freilich wird man gegen solches Vorgehen manchen Einwand erheben, denn wo bliebe dann die schöne Geschichte vom Barbiere, und warum soll Midas den Marsuas getötet haben, der doch nicht sein Bruder ist.

Ich denke aber, wenn Midas erst Eselsohren unter der Mütze hat, dann liegt es nahe, weiter zu spinnen, dass der Barbier sie entdeckt, dessen Geschwätzigkeit dann in so komischer Weise übertrieben wird. Es wird eine höchst geistreiche Umbildung vorliegen, die ja nicht älter sein kann als der Beruf des Barbiers: der letztere wird also so wie so gestrichen werden müssen und mit ihm seine Entdeckung, die eher in die Geschichte vom falschen Bardija[1] passen würde. Eine andere Frage aber wäre es, ob Midas und Marsuas nicht vielleicht doch ursprünglich als Brüder, zum mindestens als Bundes- und Vertrags-Brüder, gegolten haben, deren einer den anderen erschlug, etwa wie Baldr und Hödur oder Miþra-Warunau, denen in Iran Miþra-Ahura entsprechen müssten. Dass *Midas* dem *Miþra* nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich entspricht, würde sich zwar schon heute beweisen lassen, aber nur auf Umwegen mit viel Stoff- und Raum-Aufwande, worauf wir noch verzichten müssen. Dann ist aber Midas nicht zu denken ohne ein dunkles Gegenstück, ohne einen „feindlichen Bruder". Dass von solchem Brüderpaare einer den andern tötet, wäre nur das, was wir im Mythos zu erwarten haben; die Ergänzung müsste sein, dass der Tote doch wieder auflebte, — etwa aus seinen Knochen, in zunächst verwandelter Gestalt, bis er dann seinen Mörder dahin rafft. Dieser wechselseitige Sieg und Untergang klingt sehr deutlich nach bei Indra und Wrtra wie auch bei Hotherus und Baltherus. Je mehr die Erzählung ver-

[1] Auch Paris-Alexandros ist ein Phryger mit dem Apfel, und Midas ist ja, wie Paris, Schiedsrichter, und im Märchen hat er die Wahl zwischen drei Königstöchtern. Den Richterstuhl des Midas zeigte man in Delphoi.

[1] *Mayos* heisst iranisch ursprünglich — vor 520! — *maguša*, während ein *magōša* bedeutete „ohne Ohren". Das wird also ein Schimpfwort für alle *Mayos* gewesen sein, und darum hatte auch Gōmāta „keine Ohren". Wird man nicht anzunehmen haben, dass in dieser Geschichte der Ausgangspunkt lag für die Geschichte vom entdeckenden Barbiere, der ursprünglich den Gōmāta der Faidumā verriet (Herodotos III 69)?

Digitized by Google

menschlicht ward, umsomehr musste natürlich der wiederholte Tod in eine Verwundung, Niederlage, Flucht gemildert werden.

Aber es entstehen auch Bedenken in anderer Richtung, wenn wir uns den Eisenhans genauer ansehen. Mit Metallen hat er immer zu tun, ob er uns als Schmied, als Stahlpascha oder als der Kater Šabēr entgegen tritt; immer ist er auch gefesselt und wird zum Schaden des Helden befreit, wie ja auch Midas von seiner Vergoldungsgabe Schaden hat und sich selbst zu einer Art Tantalos entwickelt, der ja eigentlich Marsuas sein müsste. Aber der Eisenhans hat auch die Kenntnis der Kräuter, wie der Rübenzagel, was dem Gärtnerburschen sehr zu statten kömmt, und er ist der Erzieher des Helden und hat darin seine Beziehungen zum Kentauren Cheiron — ist er doch auch Herr der Rose.

Midas aber, den Marsuas unterrichtet hatte, vergoldet nicht nur, sondern galt auch als Entdecker des Zinnes und Bleies (Hyginus, fab. 274), beweist seine Pflanzenkunde wohl als Herr des Rosengartens. Aber wir finden auch die Flöte des Marsuas beim Eisenhans wieder, vielleicht am besten bei Svend Grundtvig „Der Waldmensch", der ausserdem als Kyklop erscheint. — Fast immer aber ist der Eisenhans dem Helden freundlich gesinnt und dieser ihm zu grossem Danke verpflichtet, und bisher kenne ich kein Märchen, in dem „Midas" den Eisenhans tötete oder gar dessen Fell anlegte. Das wird aber nur dafür sprechen können, dass eben die Märchengruppe vom goldhaarigen Gärtnerburschen etwas in sich sehr Einheitliches ist, welchen Eindruck sie auch sonst durchaus weckt — während neben ihr ganz andere Ausprägungen umliefen. Zu solchen gehört schon die Gruppe vom Stahlpascha (Krauss I N. 34), nach einer anderen Seite z. T. die Rübenzagel-Märchen und der Rapunzelkreis, und schliesslich ist es ja selbstverständlich, dass bei einer Gestalt wie der Eisenhans der Gegensatz zum freundlichen Helden der Erzählung nur durch seine Rolle als Erzieher[1] überbrückt wird. Als solcher schon ist er oft unmässig streng, und sein Zögling spielt bei ihm fast die Rolle des „Zauberlehrlings".

Immerhin müsste die Abzweigung jener Fassung, die im singenden Knochen ausklingt, sehr weit zurück liegen. Dieser Annahme steht aber auch nichts im Wege, und sie würde einen Zweig der mythologischen Entwickelung, der bisher keinen rechten Anschluss hat, mit der grossen Masse des Stoffes verbinden. Weiter zu beachtender Stoff ist die Geschichte von der Fesselung des Agdistis (bei Arnobius), sowie des Kronos, und weiter wohl auch die Szene vom schlafenden Noach, besonders aber auch die Gefangennahme des Asmodi durch Benaja, was natürlich wieder zu Aždahak, Amiran, Prometheus, Loki, Fenrir hinüber leitet.

Es dürfte sich um einen stark kosmogonischen Ast der Mythologie handeln, um den alten Gegensatz von Hell und Dunkel, also um das anfänglich Bewegende der Mythologie.

Zum Schlusse aber noch einige Bemerkungen zum Namen Marsuas. Er müsste, wenn sein Träger ein Rossgott ist, ihn wohl als solchen bezeichnen, sich auf sein Aussehen beziehen, da dafür die Bezeichnung *Σειληνος*, *Σιλανος*, wohl nicht in Betracht käme. Dann müsste es ein phrygisches Wort *marsas* gegeben haben, das „Ross" bedeutete, also *marsā* = „Stute" (*Μαρση* eine Tochter des Thespios, Schwester der *Ιπποτη*, *Λυσιππη*, *Πυριππη*, *Νικιππη*, *Ιπποδατη*). *Μαρσαγετης* (Ktes 16) soll ein sakischer Name sein, und *Μαρσος* ist ein Sohn der Kirke und zugleich ein Heros der Stadt *Μαρσνα* in Phoinikien (nach Steph. Byz.). Könnte also *Marsuas* in seinem Namen mit dem König *Marke* und dem deutschen Worte *march* = „Ross" verwandt sein? Trifft das zu, ist dann ein arisches Wort **marko* bei den Phrygern zu *marsa* geworden, von den Hettitern nach Syrien verschleppt und dort in *Gar-Imerišu* mit dem semitischen *imeru* = „Esel" in Zusammenhang gebracht worden.

Welche weiteren Ausblicke sich ergeben, wenn man diesem Mythenaste weiter nachgeht, wollen wir später erörtern. Hier sollte nur ausgeführt sein, wie die Märchen gewissermassen die gesuchte „Bilingvis" abgeben zur Entzifferung dieser Art phrygischer „Texte". Vielleicht ist dieses Bild am ehesten geeignet, dem entziffernden Philologen nahe zu legen, dass man Gestalten wie der Marsuas ohne vergleichend-mythologische Studien nicht verstehen kann.

[1] Marsuas erzieht den Dionysos (der also = Midas wäre), und dieser fängt den Agdistis ebenso wie Midas den Marsuas; zudem steht er im Gegensatze zu Apollon, wie Midas im Wettstreite, und von ihm soll Midas die Gabe des Vergoldens haben.

Besprechungen.

Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Mumiensärge des Neuen Reiches von Dr. P. A. A. Boeser. Mit 21 Abbildungen auf 3 Farben- und 7 Lichtdrucktafeln. gr. 4°. Haag, Martinus Nijhoff, 1916. Angezeigt von H. Ranke, z. Zt. im Felde.

Die neue Lieferung des erfreulicherweise auch während des Krieges weiter erscheinenden grossen Leidener Museumswerkes bringt in den bekannten vorzüglichen Reproduktionen einige Proben der reichbemalten Holzsärge von fünf Persönlichkeiten aus der 2. Hälfte des Neuen Reiches.

Digitized by Google

In dreien von ihnen haben einst „Priesterinnen des Amon“ von Theben geruht, ein vierter gehörte einem „Priester der Goldschmiede“ des Königs Haremheb, ist also ziemlich genau — etwa um 1300 v. Chr. — datiert. Bei dem fünften fehlt der Name.

Die Särge stammen sämtlich aus dem grossen Funde von Dêr-el-Baḥari, und ihr bildlicher und inschriftlicher Schmuck zeigt zum Teil eine sehr sorgfältige und geschmackvolle Ausführung. Es ist deshalb zu bedauern, dass ein Teil der Särge nur beschrieben, nicht auch in Abbildung vorgelegt wird. Vor allem der aus Haremhebs Zeit — also aus einer der besten Epochen der ägyptischen Kunstgeschichte — stammende Sarg hätte unbedingt vollständig reproduziert werden sollen. Vielleicht lässt sich das hier Unterlassene bei Gelegenheit einer späteren Lieferung noch nachholen. Auch wäre es dankenswert, wenn künftig in ähnlichen Fällen die Namen und Titel der einstigen Sargbesitzer, soweit sie auf der Tafel nicht enthalten sind, wenigstens in Faksimile den Beschreibungen eingefügt würden. — Die bunten Tafeln geben eine gute Vorstellung von der farbigen Wirkung dieser Särge; wem es auf stilistische Einzelheiten ankommt, der muss sich natürlich an die mechanische Wiedergabe halten.

Zu 1. I, b u. c. Die Darstellungen an den Seitenbrettern des Sarges zeigen deutlich, dass er für einen Mann, nicht für eine Frau, bestimmt war. — Die aus dem Wüstenhang heraustretende Kuh ist bei c als Hathor, bei b als Nut bezeichnet. — II, a. Die auf dem Sargboden dargestellte Göttin trägt einen schön ausgeführten Ohrring in Rosettenform. Merkwürdig sind die von ihrem Oberkörper ausgehenden vier armartigen Streifen! — Die Zeichnung der Zehen ihres rechten Fusses zeigt den Einfluss der Amarna-Periode.

Zu 2. Auf IV, b trägt die aus der Wüste vollständig herausgetretene „Hathor-Kuh“ eine Decke auf dem Rücken. (Ebenso VI, b.)

Zu 4. VI, b trägt der thronende Osiris den „Kriegshelm“! — VI, c. Interessant sind die Vogel-Darstellungen mit von vorn gesehenem Menschengesicht! „Sperber“ sind es nicht. — Der Schlangenträger darunter scheint nackt zu sein. VII, a u. b. Der mittlere Dämon in der unteren Reihe scheint einen Hundekopf zu tragen (?).

Zu 6. Auf VIII, 11 ist das breite, von der Handwurzel bis an den Ellenbogen reichende Armband zu beachten; ebenso, nur in den Einzelheiten nicht so fein, bei I, a.

Landersdorfer, Simon, O. S. B: Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Eine biblisch-lexikalische Studie. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 21.) VIII, 118 S. gr. 8°. M. 4 —; geb. M. 5 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von Friedrich Stummer, Würzburg.

P. Simon Landersdorfer bietet uns in obiger Schrift eine Zusammenstellung und Besprechung aller jener hebräischen und aramäischen Wörter im AT, bei denen sumerische Herkunft angegenommen wird. Nachdem er zuerst über Volk und Sprache von Sumer (Kap. 1) und über Entlehnungen aus dem Sumerischen im allgemeinen (Kap. 2) — hier eine Darstellung der zu befolgenden Grundsätze — sich geäussert hat, bespricht er das sumerische Sprachgut in biblischen Eigennamen (Kap. 3), sichere bezw. wahrscheinliche Entlehnungen aus dem Sumerischen (Kap. 4), unsichere Entlehnungen aus dem Sumerischen (Kap. 5), vermutliche Wurzelentlehnungen (Kap. 6), Textkonjekturen auf Grund angenommener Entlehnungen (Kap. 7), biblisch aramäische Entlehnungen (Kap. 8). Eine sprachwissenschaftliche (Kap. 9) und kulturgeschichtliche (Kap. 10) Würdigung der Ergebnisse bildet den Schluss. Ein dreifaches Register (hebräische, biblisch-aramäische, sumerische Wörter) ist beigegeben.

Ob diese Einteilung praktisch ist, lässt sich m. E. bezweifeln. So müsste der Unterschied zwischen sicheren und unsicheren Entlehnungen doch auch bei den Eigennamen (Kap. 3) gemacht werden. Ferner ist, wie der Verf. auf S. 32 selbst andeutet, über die Begriffe „sicher“ und „unsicher“ in vielen Fällen Meinungsverschiedenheit möglich. So würde ich z. B. Bedenken tragen, אַגָּן „Becken“ nebst seinen Entsprechungen in den übrigen semitischen Sprachen auf das Sumerische zurückzuführen, solange, wie Verf. ja selbst S. 33 gesteht, „das sumerische Lexikon kein Wort aufweist, das sich unzweifelhaft als Vorlage für das akkadische (sc. aganu) erkennen liesse.“ Ebenso ist es doch ausgeschlossen, dass hebräisch אֲפֻס mit apsû (so natürlich, nicht apsu, wie Verfasser ständig bietet) zusammengestellt werden darf[1]. Ferner dürfte die Einreihung der Hommel'schen Herleitung von בַּרְזֶל von einem sum. bargal unter die sicheren bezw. wahrscheinlichen Entlehnungen kaum Beifall finden, zumal da Hommel an keiner der vom Verf. zitierten Stellen und m. W. auch sonst nirgends einen Beweis dafür versucht hat[2]. Nachdem ferner Zimmern seine KAT[3] S. 592 und 650 ausgesprochene Vermutung in den „Akkad. Fremdwörtern“ stillschweigend zurück-

[1] So auch Delitzsch in MVAG XX (1915), 5, S. 36 Anm.

[2] [Desgl. auch OLZ 1915 Sp. Sp. 6 f. D. R.]

Digitized by Google

gezogen hat, sollte hebr. פָּרֹכֶת „Vorhang" nicht so ohne weiteres mit parakku = sum. bara(g) gleichgesetzt werden, wie dies S. 54 geschieht.

Uebrigens ist schon bei den Eigennamen manches viel unsicherer, als es L's Darstellung vermuten lässt. Zu Langdons Konjektur (S. 19) לֻמְדָ = Lum-g'a hätte bemerkt werden sollen, dass die Gleichung g' = k schweren Bedenken unterliegt, da sum. g' sonst immer semitischen ḫ entspricht. Nachdem wir ferner wissen, dass der Gott Ašur ursprünglich Ašir hiess, ist die Ableitung dieses Namens von An-šar (S. 21) recht unwahrscheinlich, wenn nicht überhaupt hinfällig geworden. Solange wir keine unzweifelhaften Belege für den Uebergang von k in š im Sumerischen haben, wird die Ableitung von שְׁנְעָר aus kingi(n) sehr fraglich sein (S. 23) und ebenso dürfte es mit der sumerischen Herkunft von כְּנַעַן und מָדַי stehen (ebda).

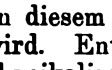
Der Verf. bemüht sich eine Reihe semitischer Stämme als Wurzelentlehnungen aus dem Sumerischen wahrscheinlich zu machen. Auch hierzu möchte ich ein Bedenken äussern. Der Verf. möchte bârû Seher, (S. 88) garû Feind (S. 89) und שׁנא „grösser werden" (S. 95) von sum. bar „entscheiden" gur „Feind", sag „Kopf" ableiten. Das scheitert m. E. an folgender Ueberlegung: Es entspricht:

sum.	ab-zu	akk.	apsû.
„	a-zu	„	asû Arzt
„	a-dé-a	„	edû Flut
„	a-gê-a	„	agû „
„	a-lá(l)	„	alû Dämon
„	gu-za	„	kussû Thron
„	arali	„	ara(l)lû Unterwelt
„	bar-su(d)	„	barsû Entscheider
„	gu-za-lá(l)	„	guza(l)lû Bösewicht
„	šaman-lá(l)	„	šamallû Gehilfe
„	sulu, sila	„	sulû Strasse.

D. h. die akkadischen Lehnwörter auf û (die man, wie šamallû = שִׁקּוּלְיָא, kussû = כֻּרְסָא, aram. כָּרְסְיָא arab. كُرْسِيٌّ zeigt, als ultimae Jod auffasste) gehen auf sumerische Stämme zurück, die vokalisch auslauten[1]. Wörter wie barû, garû, שׁנא könnten also nur auf sumerische Wurzeln zurückgehen, die ba-ra, gu-ru, sa-ga (wie ab-zu, gu-za) lauten. Ist diese Beobachtung richtig, dann könnte umgekehrt hebr. עִיר „Stadt" nicht auf sumerisch uru, eri zurückgehen (S. 52) und Zimmern wäre mit seiner ablehnenden Haltung (Akk. Fremdw. S. 9) völlig im Rechte. Ferner könnte dann auch אַרְיֵה, אֲרִי „Löwe" nicht mit sum. ur zusammenhängen (S. 64).

Das sind die hauptsächlichsten Bedenken, die ich äussern zu müssen glaubte. Sie hindern mich jedoch nicht der Arbeit des Verf. als der ersten Zusammenfassung des bisher sehr zerstreuten Materials in grossem Stile, die vielfach über Redisch und Theis hinausführt, ihren vollen Wert zuzuerkennen. Es ist wohl kaum etwas Wichtiges übersehen. Dankenswert ist es, dass der Verf. auch die anderen semitischen Sprachen herangezogen hat. Hier möchte ich nur nachtragen, dass מַלָּח „Schiffer" im Aramäischen lange vor dem Syrischen belegt ist; vgl. Sayce-Cowley, Aram. Papp. A 13, B 11, D 8. Auch das Aegyptische hat der Verf. in Betracht gezogen; hierfür wäre allerdings statt Bondi das neuere und umfangreichere Werk von M. Burchardt, „Die altkananäischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen" 1909—10 zu benutzen gewesen. Dann wäre freilich die Bemerkung S. 41 unterblieben.

Wenn der Verf. das Bild, das er von dem Einfluss der sumerischen Kultur auf das Land der Bibel entwirft, selber als „skizzenhaft" bezeichnet, so liegt das in der Natur der Sache. Der Dank aller, die sich mit den religions- und kulturgeschichtlichen Problemen des AT befassen, ist ihm trotzdem sicher.

[1] Ausnahmen wären zu nennen: agubbû = a-gùb-ba Weihwasser, šaḫû = šag' Schwein und etwa noch das schwierige agalatillû = A-GA-NU-TI-LA Wassersucht. (Dies sind wohl Analogiebildungen nach  gal-la = akk. gallû!)

Wiedemann, Eilhard: Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur. Unter Mitwirkung von Fritz Hauser. (Nova Acta. Abh. d. Kais. Leop.-Carol. Deut. Akad. d. Naturforscher. Band C Nr. 5). 272 S. m. Abb. 4°. M. 24 —. Halle, 1915. Leipzig, W. Engelmann. Bespr. v. R. Hartmann, Kiel.

Wiedemann, der schon so zahlreiche Untersuchungen über den Stand der naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Araber geliefert hat, legt hier zusammen mit dem auch technisch geschulten Mitarbeiter eine umfassende Arbeit „über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur" vor. Er hat sich durch diese grosse und sehr mühsame Leistung, zu der weder der blosse Physiker noch der reine Arabist imstande wäre, aufs Neue den Dank aller Freunde der Geschichte der Naturwissenschaften wie der Orientalisten verdient. Der Nachweis, wie der mittelalterliche Orient in einem einzelnen Problem das Erbgut des klassischen Altertums weitergeführt und gefördert hat, ist in einem typischen Beispiel zugleich ein Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte des Orients im Mittelalter und als solches um so wertvoller, als nur selten jemand gerade an diesem Punkt weiter zu führen befähigt sein wird. Entzieht sich die Leistung nach ihrer physikalisch-astronomischen Seite in vielen Ein-

Digitized by Google

zelheiten der Beurteilung durch den orientalistischen Leser, so wird er um so freudiger auch die Förderung des Verständnisses der technischen Terminologie des Arabischen anerkennen, die sich aus einer solchen Arbeit ergibt. Und nur der Orientalist vermag die Fülle der Schwierigkeiten abzuschätzen, die der Uebersetzer arabischer Texte technischen Inhalts zu überwinden hat.

In einem allgemeinen Abschnitt stellt Wiedemann alle ihm zugänglichen Nachrichten über Uhren bei den Arabern — es handelt sich meist um Wasser-Uhren — zusammen. Zu den S. 24 erwähnten einfachsten Wasseruhren zum Zweck der Bemessung der Dauer der Grundstücksbewässerung sei nachgetragen, dass Stuhlmann (Die Mazigh-Völker (Hamburg 1914), S. 7 f.) solche Instrumente — genannt *ḳâdûs* = *κάδος* — im Süden Tunesiens im Gebrauch gefunden und mit Abbildung besprochen hat.

Den Hauptteil des Buches macht die Uebersetzung von zwei arabischen Spezialwerken über die Uhren aus. Zuerst sind die den Uhren gewidmeten Stücke aus dem Buch über die Mechanismen von Isma'îl al-Ǧazarî (s. Brockelmann, I, 494, wo der Name offenbar ungenau 'Abû Bekr ibn Isma'îl lautet) wiedergegeben. Ob übrigens die Deutung von al-Ǧazarî als „Mesopotamier" (S. 49, Z. 10) richtig ist, erscheint sehr fraglich, näher liegt es, es von einem Orts-, nicht von einem Landesnamen abzuleiten, und da bietet sich aus dem Umkreis der Wirkungsstätte des Mannes von selbst Ǧazîrat Ibn 'Omar.

Dann folgt die Uebersetzung des Werkes von Ridwân al-Chorâsânî (s. Brockelmann, I, 473) über die berühmte Uhr am Bâb Ǧairûn der Omajjadenmoschee in Damaskus. Wenn Wiedemann, S. 167 sagt, dass diese Uhr von des Verfassers Vater verfertigt und nach einem Brand im Jahre 562 bzw. 564 H. „in verbesserter Form wieder aufgestellt" sei, so weiss ich nicht, woher er den ersten Teil dieser Angabe hat. Denn bei Ridwân ist doch nur davon die Rede, dass sein Vater die schon vorher bestehende Uhr nach dem Brand in vollkommenerer Form wieder konstruiert habe. Die Uhr galt ja (S. 180 oben) als uralt: nach ihr zweifellos heisst z. B. auch bei al-Muḳaddasî (ums Jahr 1000 n. Chr.) ein Tor in der Südostecke der Moschee Bâb as-Sâ'ât. Wenn Wiedemann (S. 171) bemerkt, dass Ibn 'Asâkir's Beschreibung der Uhr am Bâb as-Sâ'ât „eher der Uhr des Archimedes, als derjenigen am Tor der Stunden" entspreche, so scheint diese Wendung schief: denn Ibn 'Asâkir, der 571 = 1176 starb, hat eben offenbar die alte Uhr — vor dem Brande — geschildert, die, wie der Text Ridwâns zeigt, gerade als archimedische Uhr galt.

Die sorgfältige Uebersetzung der beiden Schriften, die jene technischen Kunstwerke unserem Verständnis näher bringen, ist zweifellos eine sehr harte Arbeit gewesen. Die Geduld und Ausdauer, wie die Sachkenntnis, die Wiedemann dazu instand setzten, können kaum hoch genug eingeschätzt werden. Ob ohne die Zeichnungen in den handschriftlichen Vorlagen das Verständnis der Texte überhaupt möglich gewesen wäre, ist recht fraglich. Darum ist es auch besonders dankenswert, dass die Herausgeber die Mühe nicht gescheut haben, diese wiederzugeben. Eine Beurteilung der Uebersetzung im Einzelnen ist ohne den Text selbst natürlich nicht sicher möglich. Doch macht sie entschieden den Eindruck grosser Zuverlässigkeit.

Kleine Unebenheiten, wie gelegentliche Ungenauigkeiten der Transkription fallen gegenüber dem grossen Verdienst der Arbeit wirklich nicht ins Gewicht. Sie brauchen hier nicht aufgeführt zu werden. Nur ein paar mehr sachliche Einzelheiten, die mir zufällig aufgefallen sind, mögen hier noch Platz finden: S. 48 Z. 15: Qurâ ist natürlich nur Druckfehler für Qarâ. — S. 40: Die als von Harawî stammend mitgeteilte Ḳazwînî-Notiz II, 407 findet sich in der Oxforder Harawî-Handschrift nicht; da der bei Ḳazwînî vorhergehende Passus dort aber steht, ist offenbar sein Harawî-Zitat vorher zu Ende. Dagegen kommt ein Bericht über eine ähnliche ebenfalls auf Apollonius zurückgeführte Uhr in Konstantinopel bei Ibn Rusteh, ed. de Goeje, S. 125 f. — S. 168 Z. 10 wird Nûr ed-Dîn zum Vater Saladins gemacht! — S. 169 Anm. 2: Die Einfügung des Namens Ǧairûn in ein genealogisches Schema hätte ruhig verschwiegen werden können; in dem Namen des berühmten Baues steckt wohl irgend ein griechisches (oder aramäisches) Wort verborgen.

Man sieht, das sind Kleinigkeiten, die gegenüber den Verdiensten der Leistung nicht in Betracht kommen. Man kann angesichts Wiedemanns neuer grosser Arbeit nur wieder wünschen, dass die seltene Vereinigung so verschiedenartiger Kenntnisse und Interessen bei dem Verfasser, der wir schon so viel verdanken, auch weiter reiche Früchte tragen möge.

Herford, R. Travers: Das pharisäische Judentum, in seinen Wegen und Zielen dargestellt. Autoris. Uebersetzg. aus dem Engl. v. Rosalie Perles. Mit einer Einleitg. v. Felix Perles. XVI, 275 S. 8°. M. 3.50; geb. M. 4.50. Leipzig, G. Engel, 1913. Bespr. v. Br. Violet, Berlin.

Es ist ein sehr bemerkenswertes Buch, das ich hier anzuzeigen habe, ein Buch, das den Leser zu einer ernsten Auseinandersetzung zwingt und ihn so leicht nicht loslässt. Ebenso

Digitized by Google

wie mir ist es damit schon der Uebersetzerin und dem Verfasser des Geleitwortes, Felix Perles, gegangen, wenngleich ganz naturgemäss der Gesichtswinkel, unter dem wir das Buch betrachten, verschieden ist.

Der Verfasser ist Christ, unitarischer Geistlicher in Stand bei Manchester, und dabei ein eifriger, unermüdlicher Talmudforscher, der vor diesem Buche schon anderes über das gleiche Gebiet geschrieben hat, so Christianity in Talmud and Midrash 1903, und der nun das Ergebnis seiner Hibbert-Vorlesungen am Manchester-College in Oxford zusammengefasst hat in dem Originale der hier besprochenen Uebersetzung: Pharisaism, its aim and its method (Crown Theological Library vol. XXXV) London, Williams & Norgate, 1912.

Er will im Gegensatze besonders zu F. Weber, „System der altsynagogalen palästinischen Theologie" oder „Die Lehren des Talmud" (Leipzig, 1880) (in zweiter Aufl. unter dem Titel „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften", herausg. v. Schnedermann, 1897), aber auch zu den anderen christlichen Darstellern jüdischer Theologie, von denen er nur Oesterley and Box, The Religion and Worship of the Synagogue nennt, ein Buch schreiben, das den Pharisäern Gerechtigkeit widerfahren lässt. Seine Absicht ist, „soweit dies für jemanden, der nicht Jude ist, möglich ist, ihre Sache von ihrem eigenen Standpunkte aus darzustellen und nicht, wie so oft geschehen, als blosse Folie für die christliche Religion".

Naturgemäss lag bei solchem Bemühen die Gefahr nahe, in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, nämlich aus der sehr begreiflichen Liebe des Forschers zu seinem Forschungsgebiete heraus, alles Licht auf dieses, alles Dunkel auf das andere fallen zu lassen. Der Verfasser ist sich der Gefahr bewusst und hat sie zu vermeiden gesucht. Für uns Deutsche liegt ein peinlicher Gedanke darin, dass gerade ein Engländer seinen Schild über die Pharisäer breitet. Um so mehr aber haben wir zu prüfen, ob es ihm wirklich gelungen ist, den schmalen Grat der historischen Gerechtigkeit zu erklimmen und den steinigen Pfad der objektiven Beurteilung zu wandern.

Die Einteilung des Buches ist folgende: Im ersten Kapitel ein Ueberblick über die Entwickelung des Pharisäismus von seiner Quelle in Esra an bis zu seiner endgiltigen literarischen Verkörperung im Talmud; im Kap. II die Theorie der Thora und das System des Pharisäismus, das dies System in die Praxis umsetzen will; im Kap. III: Der Pharisäismus und Jesus; Kap. IV: Der Pharisäismus und Paulus; Kap. V bespricht einige Hauptpunkte der Pharisäischen Frömmigkeit; Kap. VI hat den Titel: Der Pharisäismus als Religion der Seele." Es kommt dem Verfasser darauf an zu zeigen, „dass das Judentum der Pharisäer, von welchem das Christentum sich losriss, kein veralteter Formalismus war, sondern eine Religion, welche die Kraft besass, die Seelenbedürfnisse, derer zu befriedigen, welche ihr treu anhingen".

Demgemäss tritt alles das zurück, was besonders bei Weber einen breiten Raum einnimmt, und was man als Aussenseite der Religion bezeichnen kann, kultische und zärimonielle Vorschrift — Glaube an Dämonen und Engel u. s. f., und nur das wird aufmerksam betrachtet, was in engstem Sinne als Theologie und Ethik zu bezeichnen ist.

Im ersten historischen Kapitel, das in grossen Zügen ohne viel Einzelheiten das Reformwerk des Esra und die Männer der Grossen Synagoge behandelt, kurz die persische Zeit und die Makkabäer bespricht, ruht der Nachdruck der Darstellung von S. 34 an auf der Entstehung der Partei der Pharisäer, die die Religion der Thora als ein lebendes Prinzip betrachteten, das der Anpassung an neue Entwickelungen des religiösen Lebens fähig und bedürftig war, während die Sadduzäer sich an den Buchstaben der Urschrift hielten und Neuerungen ablehnten." Mit der Schilderung des Kreises der Rabbinen zu Jabne und Lydda unter Jochanan ben Sakkai, Akiba, Jehuda ben Baba, Jehuda ha Kadosch („Rabbi") und der Entstehung von Mischna und Gemara schliesst das Kapitel.

Der zweite Abschnitt von der „Theorie der Thora" betont zunächst, dass Thora nicht ohne Weiteres = νόμος = Lehre gedeutet werden dürfe. Seit Esra, in dem Herford den genauen Fortsetzer der Propheten sieht und seit den Rabbinen genügte es nicht, wenn man die Thora hielt, „zu wissen, vielmehr verlangte man vom Juden, etwas zu tun und zu sein". Hier steht S. 54 der sehr diskutable Satz: „In der Methode ist ein Unterschied zwischen den Propheten und Esra, in den Prinzipien aber keiner", der m. E. sofort durch Hinweis auf Jesaja, Amos, Hosea widerlegt werden kann, mag auch der Anspruch auf diese Nachfolgerschaft der Propheten in b. Baba Bathra 12a und sonst erhoben werden. Von der Thora sagt Herford S. 60: „Die Thora machte die Religion Israels in weit höherem Masse persönlich und individuell, als dies früher der Fall war; und zwar tat sie dies nicht bloss dadurch, dass sie dem einzelnen Juden die gesetzlichen Vorschriften mitteilte, sondern sie erfüllte ihn auch mit prophetischer Inbrunst und mit dem Hochgefühl, in persönlichem Verkehr mit Gott zu stehen

Digitized by Google

und das hohe Verdienst zu geniessen, ihm zu dienen" (vgl. hierzu Ps. 19, 8 ff.). Ob der Satz S. 63 richtig ist „Es gibt keinen einzigen Punkt auf dem ganzen langen Wege von Esra bis zum Abschlusse des Talmud, wo man sagen könnte: ‚Hier verengert sich der Begriff der Thora, als ob sie nur gesetzliche Vorschriften bedeutete'. Niemals ward er so verengert" — wage ich im Hinblick auf die (syrisch erhaltene) Baruch-Apokalypse zu bezweifeln. Solche apodiktischen Urteile sind genau so anfechtbar wie ihr Gegenteil.

Sehr schön und wertvoll ist die Schilderung der Synagoge in ihrer zwiefachen Idee als Ort des Gemeindegottesdienstes und als Ort der religiösen Belehrung, durch die sie das Vorbild der christlichen Kirche (übrigens auch der Moschee) geworden ist. Gewiss richtig auch ist es, dass unter den Psalmen manche sind, die ihre Entstehung der Synagoge und nicht dem Tempel verdanken.

Sehr anfechtbar dagegen und auch keineswegs, wie Herford das tut, durch Berufung auf Augustins Confessiones zu beweisen, ist, dass „die Männer, welche das Riesengebäude talmudischer Kasuistik aufführten, Männer waren, welche . . . in Herzenseinfalt Gott im Geist und in der Wahrheit dienten" — wenigstens, wenn damit, wie es mir S. 74 scheint, alle Rabbinen und Talmudschöpfer gemeint sein sollen. Dass R. Akiba, ein Vollblutpharisäer, zugleich ein echt frommer Jude gewesen ist, ebenso wie ein Augustinus ein echt frommer Christ, beweist noch lange nicht, dass alle jüdischen oder christlichen Theologen das gleiche Zeugnis verdienen.

Der zweite Teil dieses Kapitels beleuchtet das Wesen der Halacha als einer genauen Ordnung und Disziplin des gesamten Lebens vom grössten bis zum kleinsten seiner Punkte. Gewiss werden wir dem Verfasser Recht geben, wenn er S. 86 sagt, dass Werkheiligkeit und Heuchelei nur eine Entartung des Pharisaismus war und nicht etwas ihm notwendig Anhaftendes; aber wir wissen aus der Parallele mit dem Mönchtum, wie ungeheuer nahe die Gefahr der Werkheiligkeit und Heuchelei bei einer so ins Einzelne gehenden Regelung des täglichen Lebens liegt. Je feiner ausgeklügelt ein Gesetz ist, desto näher liegt die Wahrscheinlichkeit der Uebertretung und der Veräusserlichung. Eine Gelehrten-Religion zur Volksfrömmigkeit machen zu wollen, ist immer ein bedenkliches Unterfangen.

Im zweiten Kapitel zeigt sich m. E. schon, dass der Verfasser sich von seinem Forschungseifer zu einer Parteilichkeit für die Pharisäer hinreissen lässt, die man ihm so lange zu gut rechnen darf, als sie nicht zur Parteilichkeit gegen andere wird. Leider scheinen mir das dritte und vierte Kapitel auch dafür den vollgiltigen Beweis zu erbringen.

Das dritte Kapitel, „Der Pharisaismus und Jesus" stellt zunächst mit Recht fest, dass bei der Schärfe, mit der die Pharisäer von Jesus und Jesus von den Pharisäern beurteilt und verurteilt worden sind: „Schriftgelehrte und Pharisäer sind Heuchler" und „Jesus hat Zauberei getrieben, hat Israel irregeleitet und verführt", auch die Pharisäer das Recht haben, gehört zu werden. Ich vermisse aber im Folgenden, dass Jesu das gleiche Recht zugebilligt werde.

Zunächst bespricht Herford die von jüdischen und christlichen Historikern hervorgehobene Aehnlichkeit zwischen den Lehren Jesu und denen der Rabbinen und sagt richtig: „Alles in allem würde die Bergpredigt einem Pharisäer als etwas seinem Glauben sehr Verwandtes erscheinen. Selbst das Vaterunser würde ihm nicht ganz neu sein." Ebenso richtig ist, dass weder eine Entlehnung durch Jesus von den Rabbinen seiner Zeit stattgefunden haben muss noch eine Entlehnung ähnlich klingender Rabbinen-Aussprüche von Jesu durch diese. Es genügt völlig für die Erklärung der grossen Aehnlichkeit mancher Sprüche die gemeinsame väterliche Religion Israels. Ob dies auch für den Gebrauch des „Unser Vater im Himmel" bei Jochanan b. Sakkai und Elieser b. Hyrkanos (s. S. 99 f.) zutrifft, will ich als weniger bedeutsam beiseite lassen.

Aber schon in diesen Untersuchungen Herfords stehen Sätze, die Bedenken erregen müssen, so S. 95 „Kein Pharisäer stellt ihn jemals zur Rede über den einen oder den anderen Punkt seiner direkt religiösen oder moralischen Aussprüche" — wie reimt sich dies mit dem Kampfe der Pharisäer mit Jesus über den Sabbath, von dem die Evangelien voll sind? Die Sabbathfeier ist für den Pharisäer ganz sicherlich eine tief religiöse Sache. Und S. 97 wird zwar zugegeben, dass die dritte Bitte des Vaterunsers Jesu „dein Wille geschehe" bei den Rabbinen nicht so zu belegen ist, ja, dass dies „ins eigentliche Herz der Religion Jesu führt", auch dass die rabbinischen Parallelen zum übrigen Vaterunser in jüngeren Kulten als Jesus vorkommen — trotzdem aber findet sich S. 103 die Erklärung: „Wir wissen also jetzt, dass Jesus und die Pharisäer ein und dasselbe Judentum hatten." Sehr kühn ist auch die Behauptung S. 104, dass „Jesus zwar mit den klarsten Worten seine Anklage gegen die Pharisäer begründet", die wirkliche Bedeutung des Streites aber doch wohl kaum eingesehen habe.

Nun sucht der Verf. den Streit der Pharisäer gegen Jesus mit Hilfe von Mtth. 7, 29 (ἦν γὰρ

Digitized by Google

διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν) als Konkurrenzkampf zu deuten (charakteristisch englisch!!!): „Den Pharisäern erschien er, wenn der Vergleich erlaubt ist, wie eine Art unbefugter Heilkünstler“ (S. 107). Da Jesus kein ordinierter Schriftgelehrter war, sozusagen keinen akademischen Grad besass, die Thora nicht mit Hilfe der Tradition studiert hatte, so besass er in den Augen der Pharisäer nicht die Autorität, um zu lehren. Und wenn er nun doch lehrte, was inhaltlich gut zu sein schien, so kamen sie mit ihrer Tradition in Konflikt; und „dann ist es leicht zu verstehen, dass ihr Gefühl gegen ihn etwas viel Tieferes war als etwa bloss niedrige Eifersucht und verbohrte Bigotterie. Zweifellos wirkte auch davon etwas mit . . Ich behaupte nur, dass das Verhalten der Pharisäer gegen Jesus aus viel höheren Motiven zu erklären ist als lediglich aus anmassender Eifersucht gegen einen unbefugten Eindringling“ S. 114 (aber vgl. damit das obige Zitat aus S. 107).

Ob die Behauptung S. 115 richtig ist, die Pharisäer hätten Jesum nicht direkt interpelliert, ob er der Messias sei, hängt davon ab, ob man Joh. 10, 24 als historische Quelle gelten lassen darf und ob die Frage des Hohenpriesters Matth. 26, 63 als pharisäisch inspiriert anzusehen ist. Der Satz S. 116 „Jesus wurde verurteilt und hingerichtet wegen einer mehr oder minder politischen Schuld, für welche die Frage der Messianität eine brauchbare Basis bot, doch in Wirklichkeit wurde er, jedenfalls, soweit es die Pharisäer betrifft, deshalb verworfen, weil er die Autorität der Thora untergrub und die auf ihr gegründete Religion gefährdete“ setzt, wenn er angenommen werden soll, schon das voraus, was er beweisen will, nämlich dass diese Sorge um die väterliche Religion das tiefste Motiv der Pharisäer war und nicht etwa statt dessen ihre persönliche kleine Eifersucht und ihr Konkurrenzneid. Herford vergisst aber, dass der, der sich, um ein Todesurteil zu konstruieren, eines unlauteren Mittels bedient, indem er einen politischen Prozess inszeniert, an dessen Giltigkeit er selber nicht glaubt, dadurch schon das Recht verwirkt hat, von uns zu fordern, dass wir die edelsten Motive bei ihm als massgebend ansehen sollen. Das Bündnis der Pharisäer mit der von ihnen doch keineswegs geliebten Hochpriesterpartei, lediglich um Jesum zu vernichten, war an sich eine Unlauterkeit.

Muss ich mich hier gegen Herford erklären, so stimme ich ihm inbezug auf die Untersuchung von S. 116 an bis gegen Ende des III. Kap. wesentlich bei. Hier untersucht er sehr scharfsinnig den eigentlich sachlichen Gegensatz zwischen Jesu und den Pharisäern, oder sagen wir richtiger, dem pharisäischen Religionsverständnis. Warum konnten sich die Parteien gegenseitig nicht verstehen? Weil die eine Partei die Religion der einzelnen Seele, die andere aber die Religion der Thora lehrte, das Christentum eine auf Persönlichkeit gegründete Religion ist, das Judentum der Pharisäer eine Religion, in deren Mittelpunkt nicht eine Person, jedenfalls keine menschliche steht, sondern die Thora. Man könnte dies vielleicht in bezug auf Jesus selber (nicht auf die Christen) genauer in die Worte kleiden, dass Jesus die Offenbarung Gottes in seiner eigenen Seele als die höchste anerkennt, die Pharisäer aber die Offenbarung Gottes in der unpersönlichen Thora.

Sicher richtig ist es, dass Jesu Aussprüche Matth. 5, 17. 20 an den Anfang seiner Wirksamkeit zu setzen sind, wo er der Thora noch sympathisch gegenüberstand. Eine nebensächlichere Frage ist die S. 118 f. berührte, ob Jesus später als die Pharisäer den in ihm zunehmenden Gegensatz gegen die jüdische Religionsverfassung gespürt hat.

Im Einzelnen bemerkenswert sind die Besprechungen der Stellen Marc. 3, 1—9 und 3, 29. An letzterer Stelle gibt das Zitat aus j. Baba Kamma 6c einen weiteren Beleg zu dem, was schon H. R. Chajes in seinen Markusstudien 1899, S. 26 f. dargetan hat, dass nämlich ἔνοχος αἰωνίου ἁμαρτήματος durchaus nach rabbinischen Parallelen zu deuten ist. Wichtig für die Beurteilung der Differenz zwischen Hillel und Akiba ist auch die S. 124 ff. in Anlehnung an Marc. 10, 2 ff. gegebene Darstellung. Sehr lehrreich dgl. die Besprechung von Marc. 7, 1—23 über Korban S. 126 ff.

Aber ich kann den Verfasser der Parteilichkeit für die Pharisäer und gegen Jesus nicht freisprechen, wenn er bei der Ausführung über Matth. 23 die Möglichkeit abweist, dass Jesus mit seinen scharfen Vorwürfen durchaus im Rechte war, und zwar nicht deshalb, weil die Theorie der Pharisäer von der seinen abwich, sondern weil ihre Praxis zu seiner Zeit grundschlecht war. Er sagt S. 132 kurz „Ich will nicht die Vermutung aussprechen, dass vielleicht die Pharisäer um diese Zeit sehr schlecht waren, während sie früher achtunggebietender waren und merkwürdigerweise auch später wieder zu ihrer ursprünglichen Art zurückkehrten.“ Warum denn nicht? Es liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, dass gerade der Gegensatz zum Christentum die Pharisäer selber reformiert und zur Besinnung gebracht habe; ebenso wie z. B. die Reformation einen starken, sittlich bessernden Einfluss auch auf die katholische Kirche besonders in Deutschland geübt hat. Herford spricht Jesu (S. 137

Digitized by Google

Anm.) die Sympathie den Pharisäern gegenüber ab. Sollte der Mann, dessen ganzes Wesen Menschenliebe war, aus Mangel an Menschenliebe eine unberechtigte Verständnislosigkeit gegenüber den im Herzen frommen, nur seiner Religionsauffassung fremden Pharisäer gezeigt haben? Und sollte die Nikodemus-Geschichte des Johannes-Evangeliums gänzlich aus der Luft gegriffen sein? Das glaube, wer will! Viel näher liegt es anzunehmen, dass die Pharisäer leider damals wirklich so waren, wie sie Matth. 23 geschildert werden, nämlich meistenteils enge und kleinliche Menschen.

So kann ich dem Endergebnisse des III. Kapitels trotz meiner Zustimmung zur theoretischen Unterscheidung zwischen der Religion der Seele und der Religion der Thora nicht beipflichten. Herford wird aus lauter Interesse für die Pharisäer ungerecht gegen Jesus und das junge Christentum, von dem wir doch wissen, das es in seiner jerusalemischen Entwickelung, dem sog. Judenchristentum, sich noch Jahrzehnte hindurch der äussersten, auch von den Pharisäern kaum überbietbaren Treue zum väterlichen Gesetze befleissigt hat.

Noch schärfer muss ich mich gegen das vierte Kapitel wenden: Der Pharisäismus und Paulus. Schon wenn der Verf. das an sich interessante Ziel des Kapitels darin sieht, klarzumachen „wie Paulus dazu gelangt, die pharisäische Religionsauffassung so darzustellen, wie er es tat, und welche Gründe dafür sprechen, seine Darstellung als eine den Tatsachen nicht entsprechende zu erklären", S. 141, lässt er dem Leser keinen Ausweg, etwa anzunehmen, dass die Zeichnung des Paulus mindestens für seine Zeit richtig und eine lebenswahre Wiedergabe des damaligen pharisäischen Wesens sein könnte. Und wenn er gleich darauf den an sich richtigen Satz aufgestellt „ein Konvertit sehe selten die aufgegebene Religion mit denselben Augen an wie die ihr treu Gebliebenen", so mutet er ohne weiteres dem Leser zu, den Paulus in eben der Weise als „Konvertiten" anzusehen, wie wir dies jetzt etwa bei einem Religions- oder Konfessionswechsel tun würden. Er vergisst aber, dass Paulus sich niemals seiner väterlichen Religion geschämt hat, dass er noch kurz vor seiner Gefangennahme ein Tempelgelübde zu erfüllen hatte und dass er mit heisser Liebe an seinem Volke gehangen hat, wie besonders Röm. 9—11 beweisen. Auf solchen Mann passt der Ausdruck „Konvertit" nicht, da dieser nur scheinbar die Uebersetzung von „Bekehrter" ist, in Wahrheit aber einen verächtlichen Charakter hat. Er vergisst ferner, dass zu Pauli Zeiten das Christentum dem Judentume noch so nahe stand, dass man eben Jude und Christ in einer Person sein konnte: ein zum Christentum bekehrter Jude warf damit seine väterliche Religion nicht ab, sondern er nahm nur etwas hinzu, den Glauben an den erschienenen Messias, der nun in den Mittelpunkt der Anschauung trat (vgl. auch Herford S. 145).

Aber der Verf. will ja nach S. 143 von Paulus auch nur erfahren, wie der Pharisäismus „einem ganz aussergewöhnlichen Menschen erschien, der ihn von einem Standpunkt aus betrachtete, der nicht mehr jüdisch war". Demgemäss stellt er S. 146—151 die Auffassung des Paulus über die Thora wesentlich nach dem Römerbriefe fest; in einer im ganzen sachgemässen Weise, abgesehen von dem etwas wunderlichen Vorwurfe (S. 147 Anm. 3) gegen den Apostel wegen des Gebrauchs von *νόμος* für Thora, den Paulus doch mit LXX teilt, und abgesehen davon, dass es durchaus einseitig ist, nur den Römerbrief zu verwenden und nicht auch den Galaterbrief, der cp. 3, 24 ff. und cp. 4, 1 ff. die wichtigen Gedanken enthält, der *νόμος* sei der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* resp. der *ἐπίτροπος* der unmündigen Kinder Gottes gewesen. Stellt man diese Gedanken mit Röm. 7, 1 ff. zusammen (von dem Weibe, das bei Lebzeiten des Mannes *ὕπανδρος* ist und durch das Gesetz an den Mann gebunden ist), so erhält man auch bei Paulus eine günstigere Auffassung von dem Gesetze, als sie sich aus der logischen Zuspitzung Röm. 5, 20 ergibt: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα·* Ebenso aber zeigt sich Röm. 7, 12: *ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*, v. 14: *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι*, dass des Paulus Meinung von der Thora nicht so ungünstig ist, wie man es nach jener Stelle Röm. 5, 20 annehmen könnte: es liegt hier für jeden, der den Paulus kennt, eine rhetorische Uebertreibung vor, die man nicht als seine Theorie von der Thora ansehen darf, ohne die anderen Ausführungen daneben zu stellen.

Sehr sonderbar ist dann S. 153 der Ausdruck „Aber einem an der Thora erzogenen Juden war es unmöglich, das zu glauben." Ja, war denn Paulus nicht selber ein an der Thora erzogener Jude, hatte er nicht eben gerade selber die Erfahrungen gemacht, die zu seiner Theorie führten? Wie darf man von ihm behaupten, was Herford S. 154, 156 tut: „Paulus Darstellung des pharisäischen Judentums ist folglich im besten Falle eine Verzerrung, im schlimmsten eine Erdichtung." Das ist doch stark!

Nun versucht Herford S. 155 den Unterschied zwischen der Haltung von Paulus und Jesus den Pharisäern und ihrer Religion gegen-

Digitized by Google

über in der Hauptsache so zu erklären, dass „Paulus den Pharisäismus in der Theorie verurteilte, während Jesus es in der Praxis tat". Das klingt sehr gut. Aber Paulus kannte ja die Praxis der Pharisäer als ehemaliger Pharisäer eigentlich noch besser als Jesus, der niemals selber Pharisäer gewesen war; daher muss gerade bei Paulus die praktische Verwerfung des Pharisäismus der theoretischen vorangegangen sein. An seinem eigenen Seelenzustande hatte Paulus praktisch erfahren, dass der Pharisäismus ungenügend und gefährlich sei; dieser Praxis folgte erst später seine Theorie; er hatte selber die tiefe Verzweiflung (S. 158) erlebt, dass das Gesetz mit der Menge seiner Vorschriften die Gelegenheiten zur Sünde vermehrten, aber nicht die Kraft zur Ueberwindung der Sünde bot.

Die Sätze S. 158 f.: „Man kann mit voller Sicherheit behaupten, dass kein Jude vor Paulus jemals so über die Thora dachte oder jemals die Verzweiflung empfand, die er nach dieser Theorie hätte empfinden müssen. Ganz gewiss, oder sagen wir lieber, höchst wahrscheinlich erfüllte niemals ein Phärisäer alle „Mizwoth" der Thora, aber es ist mir niemals ein Pharisäer vorgekommen, den die Verzweiflung darüber übermannt hätte", braucht man nur mit den sehr genau bekannten Gefühlen des Mönches Luther zu vergleichen, um ihre Unrichtigkeit zu begreifen. Natürlich empfinden nicht viele Pharisäer oder Mönche so, wie Paulus oder Luther empfunden haben, sondern nur die in tiefster Seele, ja ich möchte sagen, bis in die äussersten Nervenspitzen religiösen Naturen empfinden so; aber wer darf wagen, zu behaupten, dass diese Empfindung eine Verzerrung sei oder gar eine Erdichtung? „Kein Jude vor Paulus" — war nicht auch Jesus ein solcher Jude vor Paulus? — Aber S. 160 sucht Herford selber einen Ausweg: „Und wenn je ein Pharisäer in einem solchen Zustand der Verzweiflung gewesen wäre, dass er ausgerufen hätte: „O ich unglücklicher Mensch, wer wird mich von diesem Leibe des Todes erlösen?" (Röm. 7, 24), so würde er die Thora nicht als Ursache seiner Todesangst sondern als Hoffnung seiner Befreiung betrachten" — und gerade hiergegen spricht die Tatsache, dass der Pharisäer Paulus das Gegenteil gefühlt hat und der Mönch Luther in den Bahnen des Paulus gewandelt ist.

In der Folge S. 161—166 will Herford beweisen, dass Paulus nicht nur positiv, sondern auch negativ die Thora missverstanden habe: „Er lässt auch Züge ausser betracht, welche sie besass und stellt die auf ihr begründete Religion dar, als mangelten ihr die Elemente, die tatsächlich in ihr enthalten waren wie in seiner Religion." . . . Die Thora umfasste: die Erkenntnis Gottes, seiner Vorsehung, Gerechtigkeit und Vaterliebe, wies den Weg zur Gemeinschaft mit ihm und versprach dem Reumütigen Vergebung, die Gnadenmittel und die Hoffnung auf Gerechtigkeit"[1]. Während Paulus der Thora die Kraft absprach, zur Erfüllung der Gebote beizutragen, diese Kraft aber in Christus fand, glaubte der Pharisäer, dieser göttliche Einfluss ströme direkt von Gott auf die Seele aus ohne jeden Vermittler.

So interessant dieser Abschnitt ist, so habe ich doch den Eindruck besonders S. 164, dass der Verfasser den Pharisäer beständig idealisiert und modernisiert. Woher wäre die weihevolle Verehrung der Thorarollen zu erklären, wenn man nicht im Altertume bei den Pharisäern der Thora eine dingliche Heiligkeit, eine eigenartige religiöse Kraft zugeschrieben hätte, genau so, wie sie den heiligen Koranen von den Muhammedanern, und den Bibelbüchern bei den orthodoxen und katholischen Christen im Mittelalter und bis heute vielerorten zugeschrieben wird?

Es ist jedenfalls keine zwingende Beweisführung, wenn Herford S. 164 sagt „so würde jeder Pharisäer erwidern auf Paulus Argument . . . . .", statt dass er wirklich antike Aussprüche der Pharisäer dem Paulus entgegenstellt. Er setzt beständig die von Paulus angegriffenen Pharisäer seiner Zeit mit den frömmsten und geistvollsten Rabbinen späterer Zeiten gleich; alles Schöne, Edle und Gute, was diese ausausgesprochen haben, dünkt ihm ein Beweis dafür, dass Paulus jene Pharisäer missverstanden habe. Mit demselben Rechte könnte man z. B. Luther durch Zusammenstellung innig frommer Aussprüche edler Katholiken des 18. oder 19. Jahrhs. widerlegen wollen, indem man ihm etwa Wessenberg oder Sailer entgegenhielte. Hätte Herford dies bedacht, so würde er sich doch wohl gehütet haben, dem Paulus eine „Verunglimpfung" der Pharisäer vorzuwerfen (S. 169).

Im folgenden stellt der Verfasser die Lehrmeinungen von „Reue und Sühne" (S. 169—175), vom Heiligen Geiste und vom Glauben dar. Sehr anfechtbar scheint mir S. 176 der Satz „Ebenso war auch der Glaube, wenn das Wort auch im Talmud nicht so oft vorkommt wie in den paulinischen Briefen, in der Religion der Pharisäer ein ebenso wesentliches Element wie bei Paulus. Ja, Herford schlägt sich selber, wenn er den Satz des R. Nehemia zitiert und hervorhebt: „Jeder, der nur ein einziges Gebot

[1] Hier bezieht sich Herford auf das English Prayerbook, womit er doch jedenfalls ein jüdisches Gebetbuch meint.

Digitized by Google

im Glauben auf sich nimmt, verdient, dass der Heilige Geist auf ihm ruhe". Denn gerade in diesem Satze, den Paulus niemals hätte sprechen können („wer glaubt, verdient ..." zeigt sich der diametrale Gegensatz zwischen R. Nehemia und Paulus inbezug auf die Auffassung des Glaubens, der bei Paulus ein Gottesgeschenk ist, bei R. Nehemia aber als verdienstliches Menschenwerk erscheint.

Sehr stark, ja fast lächerlich erscheint mir der Satz S. 179: Wenn Paulus den Pharasäismus bei dieser seiner schwächsten Seite" (dem jüdischen Partikularismus) „angegriffen hätte, statt seine Pfeile gegen die unwirklichen Schöpfungen seines eigenen Gehirns zu richten, würde er nicht ohne Antwort geblieben sein". So verblendet war also dieser ἑβραῖος ἐξ ἑβραίων (Philipp. 3,5), φαρισαῖος υἱὸς φαρισαίων (Apostelg. 23, 6)?! — Paulus selber würde wohl lächelnd erwidern: „Lieber Bruder, du kennst sie nur aus Büchern, ich kenne sie aus ihrem und aus meinem Leben!"

Muss ich somit dieses Kapitel als eine höchst parteiliche Darstellung im ganzen ablehnen, so will ich doch darauf hinweisen, dass auch in ihm viel Interessantes und Wertvolles steht, was beständig zum Nachdenken auffordert. Eben das Letztere gilt auch vom 5. Kapitel „Einige Punkte der pharisäischen Theologie", in dem sehr richtig betont wird, dass entgegen Webers „System der altsynagogalen Theologie" gerade die Systemlosigkeit für die Pharisäer charakteristisch ist; ihre Lehre ist, wie Herford S. 190 f. sagt, nicht eine Baumschule, sondern ein Dschungel, ein Geranke von Lehrmeinungen, das sich um die Thora herumgelegt hat. Sehr lehrreich und hübsch ist Herfords Darstellung dessen, was Haggada ist S. 192.

Endlich behandelt der Verfasser im 6. Kapitel den „Pharisäismus als Religion der Seele", d. h. nach der Gemütsrichtung und behandelt 1. die liturgische Literatur, 2. die Bildung des religiösen Charakters durch den Einfluss der Thora und endlich 3. das Resultat dieses Einflusses. Kurz stellt Herford S. 258 nochmals Neues Testament und Talmud mit den Worten gegenüber: „Das Losungswort des Neuen Testaments ist Liebe, das Losungswort des Talmuds ist Wissen"; er hätte auch sagen können: irrationale und rationale Frömmigkeit.

Das Resultat des Einflusses der Thora aber schildert er S. 263 durch die Stelle Pirke Aboth 6, 6, in der in höchst eigentümlicher Weise das Gelehrtenideal des Rabbinen dargestellt wird. Ich begreife nur nicht, wie Herford S. 264 sagen kann: „Das pharisäische Ideal erscheint vielleicht dort in einem schlichteren prosaischen Gewande als das christliche Ideal, wie es durch Paulus aufgestellt wird und ist auch im Leben eher zu verwirklichen". Nein, umgekehrt! Das christliche Ideal des Paulus ist ein Ideal für alle (Glaube, Hoffnung, Liebe!), jenes Ideal des Talmud aber ist eins, das der Gelehrte und Talmudjünger vielleicht erreichen kann (also eigentlich kein Ideal, sondern eine Lebensnorm), das aber für andere Menschen, etwa für Kaufleute, nur zu einem kleinen Teile massgebend sein kann. Nach dem christlichen Ideal muss jeder ringen, ohne es je ganz zu erreichen; diese Talmud-Vorschrift aber werden die einen erfüllen, die anderen verwerfen, weil sie auf sie nicht passt, oder höchstens „after six o' clock" gelten lassen. — Ich muss hier abbrechen. Ich würde mich freuen, wenn recht viele verständige Menschen das Buch läsen. Gerade weil es starken Widerspruch hervorrufen wird, ist es ein sehr interessantes Buch. Es zwingt dem Leser zur Auseinandesetzung mit ihm. Ich glaube auch, dass es seinen Zweck, einer gerechteren Beurteilung des frommen Judentums, erreichen wird, wenngleich die Gleichsetzung von Pharisäismus und jüdischer Frömmigkeit bis auf unsere Tage (vgl. z. B. S. 181!) m. E. grundfalsch ist. Dafür wäre es aber wohl zweckdienlicher gewesen, wenn die Polemik gegen Jesus und Paulus eingeschränkt worden wäre. Denn es ist für manche Leser schwer anzunehmen, dass jemand, der hier so parteiisch urteilt, an anderer Stelle unparteiisch sein kann.

Endlich der Uebersetzerin ein Dankwort. Sie hat nicht nur mit Kenntnissen, sondern mit liebevollstem Verständnis gearbeitet. Abgesehen von wenigen Härten, die mir aufgefallen sind, z. B. S. 104 unten, wo die Sätze „aber ob ..., haben" nicht recht klar sind, S. 105 Z. 2, wo das Wort „Bedeutung" etwa gleich Bedeutsamkeit, bedeutende Tatsache gebraucht wird, habe ich das Buch mit Freude wegen des guten deutschen Stils gelesen. Es ist übersetzerisch eine bedeutende Leistung und erleichtert dem deutschen Gelehrten die Arbeit des Studiums.

Sprechsaal.

Zu OLZ 1917, 296 ff.

Von Bruno Meissner.

Die von Humbert a. a. O. gegebene Erklärung von בולם שקמים ist nicht neu. Graf Solms-Laubach hat in seiner Abhandlung über „Die Herkunft, Domestication und Verbreitung des gewöhnlichen Feigenbaumes" (Abh. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen XXVIII) S. 75 die Amosstelle 7, 14 ebenso erklärt, und auch nach Hehn-Schrader, Kulturpfl. u. Haust. (8. Aufl. 102) beweist sie, „dass damals die Kenntnis der Kaprification bei den Juden verbreitet war".

Digitized by Google

Personalien.

N. Rhodokanakis, a. o. Prof. für semitische Sprachen in Graz ist daselbst zum Ordinarius ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:

31/32. *K. Brugmann und B. Delbrück, Grundriss der vergl. Grammatik der Indogermanischen Sprachen II, 1, 2 (A. Debrunner).

33. *B. Duhm, Israels Propheten (O. Eisfeldt). — *G. Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische Bd. 4; *G. Steindorff, Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart (K. Philipp).

34. K. Woermann, „Strzygowskis Altai-Iran und Völkerwanderung". — *G. Lindblom, Outlines of a Tharaka grammar (C. Meinhof).

Islam. 1917:

VIII 1/2. Mac Herz Pascha, Babylon und Qaṣr eš-Šam'. — P. Schwarz, Drei Ortslagen in Nord-Iran (Rakād, Dukkān, Ūd). — E. Littmann, Ruinen in Ostarabien. — J. Horovitz, Eine Moscheeinschrift aus Leh. — Ders, Alter und Ursprung des Isnad. — A. Hauber, Zur Verbreitung des Astronomen Ṣūfī. — E. Wiedemann u. F. Hauser, Ueber Trinkgefässe und Tafelaufsätze nach al-Gazarī und den Benū Mūsà. — E. Wiedemann, Zu den magischen Quadraten. — C. F. Seybold, Wertvolle Namenautographie von Behāeddīn Zoheir, Ibn Ḫallikān, dem Resūliden 'Alī u. a. auf der Titelseite des Iṣṭaḫrī-Auszuges, Gothanus 1521. — G. Jacob, Zu Brockelmanns Artikel 7. Bd. S. 345 ff. — H. Neumann, Türkische Urkunden zur Geschichte Ungarns und Polens. — Kleine Mitteilungen: E. Littmann, Anton Hauber. — C. H. Becker, Das ägyptische Babylon. — J. Horovitz, Zakāt. — C. F. Seybold, Zu Islam VII, 123, 10. — H. Ritter, Zu Islam VII, 174. — F. v. Kraelitz, Zum Worte لنك in türkischen Urkunden. — H. Neumann, Nachträge zu Islam VII, 288—298. — *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam (R. Hartmann). — *J. Sperber, Die Schreiben Muḥammeds an die Stämme Arabiens (Ders). — *Hans Bauer, Islamische Ethik I (Ders). — R. Geyer, The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama. — H. Ritter, Zu Islam VII, 301.

Literarisches Zentralblatt. 1917:

29. *C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (G. H-e). — *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker (E. Drerup).

33. *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam (Brockelmann).

Theologisches Literaturblatt. 1917:

16. E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (Stoicheia II (P. Krüger). — *R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha (H. W. Schomerus). — *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (E. König).

17. *Moses ben Maimon, Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss Bd. II. Hrsg. v. Guttmann (P. Krüger). — *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Leipoldt).

Theologische Literaturzeitung. 1917:

15. *A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hdschr. d. AT (E. Preuschen). — *G. Kittel, Jesus u. d. Rabbiner (E. Bischoff). — *R. Harris, Boanerges (Titius).

16/17. *Goodrick, The Book of Wisdom (E. Bischoff).

Welt des Islams. 1917:

IV, H. 3/4. Kriegsurkunden. — Mitteilungen. *R. Junge, Das Problem der Europäisierung Orientalischer Wirtschaft (M. Hartmann). — Zeitungsschau. — Bibliographie. V, 1/2. Ein Wendepunkt. — G. Jäschke, Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates. — O. Hachtmann, Die neuere und neueste türkische Literatur. — Heffening, Die Zeitungen in Konstantinopel. — Kurze Besprechungen.

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1917:

25/26. A. Wiedemann, Nectanebus in der Alexandersage. — H. Lamer, Kultur der Kaiserzeit.

28/29. *K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten b. d. alten Aegyptern und derselbe, Von Zahlen usw. Selbstanzeige (Roscher).

30/31. *Paulys Realencyklopädie XVIII. Halbb. (F. Harder).

32. *C. Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft, 2. Aufl. (F. Harder).

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1917:

1. R. Meissner, Ganga til fréttar (Runen und Lose in der vergl. Ethnol.)

Zeitschrift f. vergleich. Rechtsgeschichte 1916:

I/II. J. Kohler und O. Gericke, Zur Rechtsgeschichte Afrikas.

III. E. Nord, Rechtsverfolgung in der Türkei zur Zeit der Kapitulationen. — H. Voigt, Einiges über die provisorische Gesetzgebung in der Türkei. — M. Schmidt, Zur Rechtsgeschichte Afrikas. Aus portugies. Berichten. 1917: 1. M. Schmidt, Zur Rechtsgeschichte Afrikas.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

*Gustav Anrich: Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Bd. II. Prolegomena, Untersuchungen, Indices. XII, 592 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 24 —; geb. M. 26 —.

Rudolf Meringer: Mittelländischer Palast, Apsidenhaus und Megaron. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. 181, 5.) V, 85 S. Wien, A. Hölder, 1916.

H. Schuchardt: Berberische Hiatustilgung. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 182, 1.) 60 S. Wien, A. Hölder, 1916.

*Samuel Geller: Die sumerisch-assyrische Serie LUGAL-E UD ME-LAM-BI NIR-GAL. (Altor. Texte u. Untersuch. I, 4.) S. 259—361. Leiden, Brill, 1917.

*Lorenz Dürr: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. XII, 76 S. m. 12 Abb. Münster, Aschendorff, 1917. M. 3.50.

*Wilhelm Kubitschek: Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. 177, 4.) 118 S. Wien, A. Hölder, 1916.

Maximilian Bittner: Studien zur Šḥauri-Sprache in den Bergen von Dofâr am Persischen Meerbusen. II. Zum Verbum und zu den übrigen Redeteilen (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 199, 4). 88 S. Wien, A. Hölder, 1916. 2 K. 50 h.

Dasselbe. III. Zu ausgewählten Texten (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 179, 5). 110 S. Wien, A. Hölder, 1917. 3 K. 20 h.

A. J. Idelsohn: Phonographierte Gesänge und Aussprachproben des Hebräischen der jemenitischen, persischen und syrischen Juden (K. Ak. d. Wiss. Wien. 35. Mitt. d. Phonogramm-Archivs-Kommission). 119 S. Wien, A. Hölder, 1917.

Orientalistische Studien, Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 21. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Bd. I. (MVAG 1916). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 20 —.

*Anthropos. Bd. X—XI. 1915—1916. Heft 5—6.

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Hirschhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Golts-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 12 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Dezember 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 353—367
Niebuhr, C.: Bethlehem Ephrata 360
Peiser, F. E.: Micha 5 . . 363
Ungnad, A.: Die Ermordung Sanheribs 358
Witzel, Maurus: Zum Tode Barnamtarras 353
Besprechungen . . . Sp. 367—381
Cossmann, W.: Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttest. Propheten (A. Jirku) . . 373
Dahl, G.: The materials for the history of Dor (A. Gustavs) 374
Ehelolf, E.: Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen (O. Schroeder) 367
Horovitz, J.: Untersuchungen zur rabbin. Lehre von den falschen Zeugen (S. Poznański) . . 374
Jacob, G.: Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische (Fr. Schwally) 379
Kittel, R.: Geschichte Israels I (P. Thomsen) 369
Papasian, Th.: Deutsch-türkisches Taschenwörterbuch (Fr. Schwally) 380
Philippson, A.: Das türkische Reich (R. Hartmann) 378
Roscher, W. H.: Neue Omphalosstudien (W. Gaerte) . . . 377
Walde, B.: Christliche Hebraisten Deutschlands (F. Stummer) 376
Wely Bey Bolland: Praktisches türkisches Lehrbuch (Fr. Schwally) 379
Wied, Karl: Leichtfassliche Anleitung z. Erlernung der türkischen Sprache (Fr. Schwally) 380
Mitteilungen 381
Zeitschriftenschau . . . 331—384
Zur Besprechung eingelaufen . . 384

Zum Tode Barnamtarras.

Von P. Maurus Witzel, OFM.

Bekanntlich wurde der alte Patesi Lugalanda von Lagaš durch seinen Nachfolger, den König Urukagina, entthront. Ueber das weitere Schicksal Lugalandas und seiner Frau Barnamtarra, die in den Wirtschaftstexten eine so grosse Rolle spielt, wissen wir fast nichts. Schon H. de Genouillac hat in OLZ 1908 Sp. 213 ff. daraufhingewiesen, dass beide nach einer Tontafel[1] im ersten Jahre der Regierung Urukaginas noch lebten. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass es sich wirklich um das hohe Fürstenpaar handelt; wie es auch sicher ist, dass Lugalanda mit dem Titel „Gross-Patesi" bezeichnet wird[2]. Nur ist ungewiss, welche Rolle den einzelnen Personen und somit auch Lugalanda und seiner Frau zukommt: ist das jeweils erwähnte Getreide für die genannte Person bestimmt oder rührt es von derselben her (als Abgabe oder Opfer)? Wäre ersteres der Fall, so würde dieser Text beweisen, dass das Verhältnis Urukaginas zu Lugalanda, wenigstens im ersten Jahre der Absetzung, ein ziemlich glimpfliches war: Lugalanda wäre in Ehren[1] pensioniert gewesen.

Für die Pensionierung Lugalandas und seiner Frau spricht aber nicht, wie de Genouillac meint, CMH 870[2], wie dieser Text auch nicht beweist (wenigstens nicht im Sinne de Genouillacs), dass Barnamtarra im zweiten Jahre der Regierung Urukaginas noch lebte. Im Gegenteil spricht dieser Text vom Tode Barnamtarras, resp. von der Trauerfeier für diese einst so mächtige Frau.

Ein ganz ähnlicher Text ist nunmehr bei Förtsch, Vorderasiat. Schriftdenkmäler XIV (137) veröffentlicht. Auch dieser Text ist datiert aus dem zweiten Jahre Urukaginas und stellt sich durchaus als Seitenstück zu de Ge-

[1] Cfr. jetzt TSA 2.

[2] Ein *me* für *gal*, das eventuell in Frage kommen könnte, ist in Wirklichkeit durch die Textanlage ausgeschlossen.

[1] *pa-te-si-gal* Ehrentitel? — Es will mir scheinen, dass am Schlusse des Textes nur übersetzt werden kann „AMAT-TAR-sir-sir-ra . . . hat es in das (Heiligtum) Baršakir gebracht". Aber auch so ist die Frage noch nicht erledigt, ob das Getreide von den genannten Personen gegeben wird oder für dieselben bestimmt ist. — [Nach DP 434 war im ersten Jahr des Patesiates Urukaginas, also bald nach der Entthronung Lugalandas, ein Lugalanda *PA-má-gal-gal-ge*. Danach ist es sehr wahrscheinlich, dass unser Patesi nach seiner Entthronung zunächst so etwas wie „Grossadmiral" wurde! Korrekturzusatz.]

[2] Jetzt TSA 9.

Digitized by Google

nouillacs Text dar. Da diese beiden Texte an sich schon hinreichend Interesse bieten, dieses Interesse aber noch gesteigert wird durch die Illustrierung, die sie zu Urukaginas Kegel B (u. C.) geben, mögen sie hier in Umschrift und Uebersetzung folgen.

TSA 9: *72 gala | lù-1-šú | sur-bar-si(g)-1-ta | GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-ta | GAR-QA-1-ta | šu-ba-ti.*

70 dam-ab-ba |

10(+1?) šeš-tu(d) Bár-nam-tar-ra | lù-1-šú | sur-bar-si(g)-1-ta | GAR-QA-1-ta | šu-ba-ti.

112 AMAT-^{d}Nin-gir-su |

36 AMAT-^{d}Ba-ú | lù-1-šú | GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-[ta] GAR-QA-1-ta | šu-ba-ti.

kas-e-nag ||

lù ki-ḫúl Bár-nam-tar-ra | A-ŠI-sig-me | Šá(g)-šá(g) | dam Uru-ka-gi-na | lugal | LAGAŠ^{ki}-ge | e-ne-ba. 2.

72 kalû(-Sänger)[1] haben pro Mann 1 bar-si(g)-Kuchen (?)[2], 2 durun-durun-Brote[3] (und) 1 QA-Brot erhalten. — 70 Fürstenfrauen, 10 (11?) leibliche Brüder Barnamtarras, haben pro Mann 1 bar-si(g)-Kuchen (?) (und) 1 QA-Brot erhalten. — 112 „Dienerinnen" Ningirsus, 36 „Dienerinnen" Baus, haben pro Mann 2 durun-durun-Brote (und) 1 QA-Brot erhalten. — Bier wurde getrunken (oder ähnlich). — Leute, die das Begräbnis Barnamtarras „beweinten"; Ša(g)-ša(g), die Frau Urukaginas, des Königs von Lagaš, hat es ihnen gegeben. 2. (Jahr).

Förtsch 137: *180(?)—3 AMAT | lù-1-šú | GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-ta | GAR-QA-1-ta | kas ku-li-1-ta | šu-ba-ti.*

92 gala | lù-1-šú | GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-ta | GAR-QA-1-ta | kas-kal ku-li-1-ta | šu-ba-ti.

10 GAR-duru(n)-duru(n)-na |

6 GAR-bar-si(g) | gala-maḫ Gir-su^{ki}.

50—2 dam-ab-ba | lù-1-šú | sur-bar-si(g)-1-ta | GAR-QA-1-ta | kas-kal ku-li-1-ta | šu-ba-ti ||

lù-ki-ḫúl Bár-nam-tar-ra-ka | A-ŠI sig-me | Šá(g)-šá(g) | [dam] Uru-ka-gi-na | [lu]gal | LAGAŠ^{ki}-ka-ge | e-ne-ba.

2 kam-ma kú-ám. 2.

177(?) „Dienerinnen" haben pro Mann 2 durun-durun-Brote, 1 QA-Brot (und) 1 ku-li Bier erhalten. — 92 kalû(-Sänger) haben pro Mann 2 durun-durun-Brote, 1 QA-Brot (und) 1 ku-li „erstklassiges(?)" Bier[4] erhalten. — 10 durun-durun-Brote (und) 6 bar-si(g)-Brote der Grosskalû von Girsu. — 48 Fürstenfrauen haben pro Mann 1 bar-si(g)-Kuchen(?), 1 QA-Brot (und) 1 ku-li „erstklassiges(?)" Bier erhalten. — Leute, die das Begräbnis Barnamtarras „beweinten"; Ša(g)-ša(g), die Frau Uru-kaginas, des Königs von Lagaš, hat es ihnen gegeben. — 2. Speisung. 2. (Jahr).

Da Förtsch 137 laut Unterschrift von einer „2. Speisung" berichtet, wird man ohne weiteres berechtigt sein, TSA 9 als die entsprechende 1. Beköstigungsliste anzusehen, zumal da beide Texte ausdrücklich als aus demselben Jahre stammend angegeben werden. Sonst könnte man ja daran denken, dass einer dieser Texte von der Beköstigung des Trauerfeierpersonals am Jahrestage des Begräbnisses oder zu einer anderen Zeit berichtet. Zu *ki-ḫúl* vgl. M 7417. Das erwähnte Personal ist freilich nicht in beiden Texten das gleiche; aber das beweist nur, dass die beiden Verpflegungen an zwei verschiedenen Tagen erfolgten. Der Hauptsache nach besteht der Unterschied darin, dass bei der zweiten Speisung mehr „amtliches" Personal vorhanden ist, während ein Teil der „Fürstenfrauen" und die „Brüder" der Verstorbenen offenbar nicht mehr bei den Leidtragenden sich befinden.

Was die Fürstenfrauen angeht, so werden wohl die Frauen hochgestellter Persönlichkeiten, Priester u. dgl., gemeint sein. Man wird z. B. auf TSA 5 verweisen dürfen, wo eine grosse Anzahl angesehener Frauen mit Geschenken bedacht wird.

Die Brüder Barnamtarras sind uns z. T. aus anderen Texten bekannt. Es liegt wenigstens nahe, die öfters begegnenden *ŠEŠ-SAL* „Schwäger" (d. i. doch wohl des Patesi) als diese Brüder Barnamtarras aufzufassen. In TSA 2 Obv. 3 u. 4 werden vier *ŠEŠ-SAL-me* genannt: Lù-tu(d), Me-an-ni-si(g), Ur-^{d}Ba-ú und Igi-zi(d). Es ist zu beachten, dass unmittelbar vorher der *SAL-UŠ-SA = mussa*, d. i. der „Schwiegersohn"[1] des Patesi genannt wird: *Nam-lù | SAL-UŠ-SA pa-te-si-ka.* Dadurch dürfte es ausser Frage gestellt sein, dass wir in den *ŠEŠ-SAL-me* die Schwäger des Patesi zu erblicken haben. Ein fünfter Schwager wird wohl Nik. 199 Obv. 2 genannt: *ŠAḪ-^{d} Ba-ú | ŠEŠ-ŠAL-du.* Die Zahl der bei der Trauerfeier anwesenden Brüder Barnamtarras lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; hinter dem Zahlzeichen 10 könnte noch 1 oder 2, aber auch —1 (2) gestanden haben; die Möglichkeit schwankt also zwischen 8 und 12.

Allem Anscheine nach gewähren unsere Texte eine willkommene Illustrierung zu Urukagina Kegel B (u. C). Dort ist 6, 4 ff. und 9, 26 ff. auch von der „Löhnung" bei Begräbnissen die Rede; an ersterer Stelle wird die frühere (missbräuchliche) Taxe angegeben; die zweite Stelle berichtet die diesbezügliche Reform Urukaginas. Die Beisetzungen erfolgten nach

[1] Cfr. Dhorme, RA 8 S. 54 zu Zeile 20.
[2] Cfr. Hrozný, Getreide s. v. *sur-bar-si(g)*.
[3] Cfr. Hrozný, ibid. s. v. *GAR-duru(n)-duru(n)-na*.
[4] Ueber die verschiedenen Bierqualitäten siehe Förtsch, OLZ 1916. Sp. 104 (gegen Hrozný).

[1] Vgl. Thureau-Dangin, RA XI S. 54: *mussa = emû ṣiḫru* „gendre". — Cfr. Br. 10939 mit 10940 und 10936.

Digitized by Google

Urukagina an zwei verschiedenen Stellen, resp. auf zweifache Art: *ki-maḫ-šú*, eigentl.: „am ‚hohen' Ort", d. i. „ins Grab, in die Urne"(?); *gi-^{d}en-ki-ka-ka*, „im gi Enkis". Da von Urukagina die Beköstigungsraten für den zweiten Fall ganz bedeutend erhöht werden (in früherer Zeit waren sie für beide Fälle missbräuchlicherweise so ziemlich gleich gewesen), so ist offenbar, dass im gi Enkis die Vornehmeren bestattet wurden. Man darf wohl zur Erklärung des Ausdruckes *gi-^{d}en-ki-ka* auf *gi-unú* = *gigunû* „Gruft, Keller, Grabstätte" verweisen: *gi* für ursprüngliches *gi(g)* „dunkel, finster"; *gi-^{d}en-ki-ka* dürfte demnach „Gruft Enkis" bedeuten.

Selbstverständlich wird Barnamtarra ein Begräbnis erster Klasse gehabt haben, somit wird sie im gi Enkis begraben worden sein. Auch Uruk. Kegel B (u. C) 9, 35 ff. werden der Hauptsache nach Tempelfrauen und kalû verpflegt. Als Tempelfrauen wird man nämlich die *ḪÚ-NINNI*-e-Leute in Anspruch nehmen dürfen. Dass das Wort als Plural aufzufassen ist, und dass der Ausdruck ziemlich viel Personen umfasst, geht schon aus der grossen Menge Brote hervor, die für dieselben zu liefern sind. Sie werden unter Leitung des *lù-di(m)-ma-ge* (cfr. ibid.), des „Klagemannes" die Totenklage vorgenommen haben. Desgleichen ist das öfters vorkommende *(UŠ-KU =) gala* = *kalû* als Plural aufzufassen. Urukaginas Text unterscheidet drei Klassen *kalû*: die von Girsu (10, 22 f.), die von Lagaš (10, 26 f.), und die von Nina; wahrscheinlich waren es die Sänger drei verschiedener Tempel, die bei den Feierlichkeiten mitwirkten. Dabei braucht man nicht daran zu denken, dass alle zu gleicher Zeit in Funktion traten; sie werden sich auf verschiedene Tage verteilt haben. So kommt es auch, dass unsere Verpflegungstexte nicht durchweg so hohe Ziffern bieten, wie die Reform Urukaginas es verlangt. Uebrigens wird im zweiten Jahre Urukaginas die Reform noch nicht durchgeführt gewesen sein.

Wo lag das *gi-^{d}en-ki*, die Begräbnisstätte der Vornehmsten? In dem Kegel Urukaginas 10, 33 werden die Handwerker, die bei dem Begräbnisse mitwirkten, erwähnt; da dieselben nach 37 aus Nina stammen, könnte man den Schluss ziehen, dass die Gruft Enkis in Nina lag. Allein der Schluss muss nicht unbedingt richtig sein. Die Handwerker konnten von Nina auch deshalb genommen werden, weil an dem Orte des Begräbnisses (etwa Girsu, welches wohl bloss ein Tempelbezirk war) sich solche nicht vorfanden. Die Detailierung der den kalû von Girsu zukommenden Brote (10, 14 ff.), sowie der Umstand, dass diese an erster Stelle erwähnt werden, legt die Annahme nahe, dass das *gi-^{d}en-ki* in Girsu sich befand. Unter diesem Gesichtspunkte ist wohl auch die Erwähnung des *gala-maḫ* von Girsu in Förtsch' Text zu betrachten.

Mit Bestimmtheit, wie es scheint, können wir aus Ur-ninâ, Diorit-Platte[1] den Schluss ziehen, dass die „Gruft Enkis" in Girsu war. Es ist dieser Text nach Thureau-Dangins Uebersetzung allerdings ganz unverständlich; aber soviel scheint mir sicher zu sein, dass in diesem Texte das *gi-en-ki* (2, 8) bezeichnet wird als *éš zu* + *gir*, d. i. „Haus von Girsu"[2] (5, 1).

Barnamtarra ist somit im 2. Jahre Urukaginas gestorben. Aus dem Umstande, dass Brüder der hohen Frau, nicht aber ihr Gemahl erwähnt werden, wird man wohl nicht ohne weiteres den Schluss ziehen dürfen, dass Lugalanda damals auch schon nicht mehr lebte. Freilich etwas auffallend ist es, dass Barnamtarra so früh starb. Dass sie nicht alt geworden ist, dürfte feststehen in der Erwägung, dass ihr Gemahl Lugalanda nach Ausweis der Datierungen in den Wirtschaftstexten nur sieben Jahre regiert hat[3].

Die Ermordung Sanheribs.

Von A. Ungnad.

In seiner Studie, „Asarhaddons Statthalterschaft" usw. (Altorient. Texte und Unters. I 2, herausg. von B. Meissner, 1916) kommt

[1] SAKI S. 6.

[2] Der Text bietet nach meiner Auffassung im ersten Teile (1—3,3) eine Segensformel für die Einweihung des von Ur-ninâ erbauten *gi-^{d}en-ki*. Diese Segensformel geht aus von der Volksetymologie *gi-^{d}en-ki* = „Rohr Enkis". Dass eine solche Volksetymologie bestand, beweist die konstante Schreibweise *gi* statt *gi(g)* in *gi-unú*; dass *gi(g)* das ursprünglichere ist, geht, wenigstens für *gigunû*, mit Bestimmtheit aus der (sachlichen) Bedeutung des Wortes hervor, ist auch zur Erklärung der Form *gigunû* (statt *giunû*) gefordert. Diese Volksetymologie „Rohr" für *gi* lag bei *gi-^{d}en-ki* um so näher, als dem Gotte Enki das Rohr heilig war: dasselbe spielt bei den im Namen Enkis von Eridu vorgenommenen „Reinigungen" (Beschwörungen) eine grosse Rolle; vgl. Šurpu IX, 17 ff. Von dieser Auffassung *gi-^{d}en-ki* = „Rohr Enkis" ausgehend, spricht der Text die Bitte aus, Enki möchte den Befehl erteilen (3, 1—3), dass das „hehre Rohr", dessen Spitze (*PA* 1, 3) und Wurzel (*úr* 1, 5) heilig sind (vgl. Šurpu a. a O.) bewirke, dass „das herrliche Rohr, *am Berge stehend*, das Rohr Enkis von Eridu" (2, 7 und 8) „gut gemacht" werde. Zur Einweihung des Tempels vgl. Gudea, Zylinder B 4, 1 ff; speziell 10 ff., wo die Götter sich der Tamariske und eines anderen Gewächses zur Heiligung des Tempels bedienen. — Im zweiten Teile der Inschrift ist die Rede von der Erbauung dieses gi Enkis: Enki, Ningirsu und DUN-x (REC 230) sind daran beteiligt (vgl. Gudea Zylinder A 20, 15 u. ö.); Ur-ninâ hat den Bau dieses „Hauses von Girsu" ausgeführt. — Vielleicht haben wir in dem *gi-^{d}en-ki* eine Zikkurat zu erblicken; denn die Zikkurats werden vielfach als *gigunû* (Grabstätten) bezeichnet; auch wäre die Auffassung eines Gebäudes als „Rohr des Tempels" unter dieser Voraussetzung verständlicher.

[3] Da sie nach Angabe der Tontafeln in dieser Zeit mehrere Kinder gebar, konnte sie beim Regierungsantritt Lugalandas noch nicht alt gewesen sein.

Digitized by Google

F. Schmidtke hinsichtlich des Ortes der Ermordung Sanheribs (S. 109) zu dem Schluss: „Sanherib wurde ... bei den beiden Stierkolossen am Eingang des Marduktempels zu Babylon ermordet". In der Sunday School Times (Philadelphia) vom 19. VIII. 1911 hatte ich diese Fragen ebenfalls behandelt[1]. Da dieser Aufsatz bisher nicht beachtet worden ist, so sei hier wenigstens auf die Gründe hingewiesen, die mich veranlassten, die Mordstätte in Assyrien zu suchen.

Der Hauptgrund ist archäologischer Art. Solange in babylonischen Tempeln Orthostaten, wozu ja auch die *šêdu* und *lamassu* gehören, nicht nachweisbar sind, dürfen wir den gedachten Tempel nicht als babylonisch in Anspruch nehmen.

Weniger Gewicht möchte ich auf einen Grund religionsgeschichtlicher Art legen; indes mag auch er hier berührt werden. Das Gemetzel, das Assurbanipal (IV, 72) an den gefangenen Babyloniern anstellt, wird als *Kispu* bezeichnet. Ein *Kispu* ist aber ein feierliches Totenopfer, das ein strenges Ritual voraussetzt. Es ist nun wenig wahrscheinlich, dass ein solches *Kispu* in einer verwüsteten und durch die Leichen der Erschlagenen verunreinigten Stadt vorgenommen werden konnte[2].

So möchte ich die alttestamentliche Ueberlieferung (2. Kön. 19, 36 f.; Jes. 37, 37 f.) nicht als ungenau ablehnen. Der Gott נסרך, der hier als Gott Sanherib's bezeichnet wird, kann nicht für מרדך verschrieben sein, wie Winckler KAT[3] 85 annahm; denn Marduk war nicht der Gott Sanherib's. Will man die Ueberlieferung nicht als ganz haltlos betrachten, so kann m. E. נסרך nur für נמרד[3] verschrieben sein, und נמרד ist dann *Nimurta*, der als Sohn des assyrischen Enlil[4], d. i. Ašurs, für Assyrien dieselbe Bedeutung hatte wie Nabû für Babylonien.

Endlich darf man doch wohl bezweifeln, ob Esagila bei Sanherib's Tode schon wieder soweit aufgebaut war, dass dort feierliche Königsopfer stattfinden konnten. Es spricht vielmehr alles dafür, dass Sanherib in Niniveh am Eingang des Tempels des Nimurta ermordet worden ist.

---

[1] Archaeology and Sennacherib's Murder.

[2] Von der Reinigung der Stadt spricht Assurbanipal IV, 86 ff. Ich möchte IV, 70—73 als eine Art Parenthese betrachten.

[3] Die von Jensen schon längst behauptete Gleichung נִמְרָד = ^{d}*Nin. Ib* kann jetzt kaum mehr bezweifelt werden, da ^{d}*Nin Ib Nimurta* gelesen wurde (s. OLZ 1917, 1 ff.). *Nimurt* = *Nimrôd* weist nur einen Wechsel von *t* zu *d* auf, der aber gerade im Assyrischen nicht auffällt, zumal der analoge Wechsel von *k* zu *g* ebenfalls in assyrischen Namen belegt ist; vgl. תגלת = *tukulti*, סרגון = *šarru-kin*.

[4] Vgl. jetzt auch KTAR III, 128:39 und Rs. 26.

Bethlehem Ephratha.

Von Carl Niebuhr.

1 Chr. 4, 4 ist zu lesen אפרתה אבי בית לחם, so dass eine Notiz übernommen wird, die sich mit der Tatsache einer überwiegend ephrathischen Bewohnerschaft Bethlehems noch genügen liess; der übrige Inhalt dieses Kapitels stimmt dazu. Anders geht 1 Chr. 2 vor. Hier soll mit Nachdruck dargelegt werden, wie eine gute Genealogie sich einer beliebig gemischten Bevölkerung anzunehmen vermag. Denn die Zusammenfassung 2, 50—54, an Vers 18 f. gelehnt, macht dem Leser ausreichend klar, dass alle die Kalebiten und Ephrathiten dort rundum judäischer Abkunft waren. Man brauchte anscheinend auf den etwaigen Einspruch des in Bethlehem noch vorhandenen altjudäischen Elements keine Rücksicht mehr zu nehmen.

Wir finden Micha 5, 1 die Bestätigung dafür; es wird erinnerlich sein, dass die kritische Verweisung gerade dieses Verses in den spätesten Nachschub zum Michabuche viel empfindungsmässigen Widerspruch, aber keine Gegengründe erfahren hat. Der Einfüger fusst bereits auf einer Herleitung, die 1 Chr. 2 nahestand, vielleicht nur mit dem Unterschiede, dass sie Ephratha und Juda noch nicht völlig zusammenwarf. Für diese Zwischenstaffel in der Tradition ist noch ein Beispiel da, nämlich das Legendarium Ri 17—21. Seine Erzählungen heben immer scharf das judäische Bethlehem heraus, erteilen aber dabei ephraimitischen Leuten eine Rolle zu (Ri 19, 1, 2 [16] 18), die Ephraths Beziehung zu dem Orte als vorhanden und bekannt erweist. Nicht unwesentlich dürfte übrigens der Umstand sein, dass einzelne Ephrathiten, so bezeichnet, im A. T. ausschliesslich in Umgebungen auftreten, wo sie fremd oder minder heimisch sind.

Die Stelle des Michabuches berührt sich jedoch mit 1 Chr. 2 ganz besonders darin, dass sie aus Bethlehem Ephratha einen neuen David auf Grund des ausersehenen alten Wurzelstockes erwartet. Es sieht fast aus, als betrachte der späte Seher Bethlehem Juda wie eine geringfügige Kolonie, die neben einem alten B. Ephratha entstanden sei. Er würde mit solcher Ansicht keineswegs einsam dastehen. Da stirbt Rahel (Gen. 35, 19, trotz V. 16) בדרך אפרתה הוא בית לחם und Gen. 48, 7 wird dies sorgsam bestätigt. Bethlehem müsste folglich ein vergleichsweise junger Name für Ephratha gewesen sein, wozu 1 Sam 17, 12 denn eine ausgezeichnete Bestätigung liefert. Dort ist der Patrizier Išai ein Ephrathit, David eines solchen Mannes Sohn. Zwar kommt diese Eigenschaft des Dynastiegründers in Sam und Kgg nirgends

Digitized by Google

wieder zur Geltung oder auch nur zur Andeutung, aber ein ganz parallel gelagerter Fall begibt sich mit Samuel (1 Sam 1, 1). Und nun versagt die älteste Version der LXX für 1 Sam 17, 12 ff., kennt die Glosse noch nicht[1], während Al. sie bereits hat. Es wird nach dem bisher Erörterten schwerlich auffallen, wenn hierauf jetzt Gewicht gelegt und auch die Vermutung gestreift wird, dass mit 1 Sam 1, 1 der nicht weiter innegehaltene Versuch vorliegen könnte, den Propheten Samuel über 1 Sam 16, 1—13 für den ephrathischen Bedarf in Bethlehem zu gewinnen[2].

Die erforderlichen Indizien, ein derartiges Verfahren mit Davids Geschlecht betreffend, scheint nun der Inhalt des Buches Ruth in ausreichendem Masse zu gewähren. Nur zweimal taucht dort Ephrath auf, aber die Verzweigungen des so zurückhaltend behandelten Gedankens reichen tief genug, um schliesslich den Eindruck zu begünstigen, dass der vielgesuchte Endzweck des Buches Ruth sich eben hier offenbare.

Ruth 1, 1 scheint eine Klammer zu sein, die den Stil von Ri 17, 6 ff., 19, 1—3 adoptiert, um das Ganze an das Buch Ri jetzigen Umfanges zu binden. Man ist der israelitischen Königszeit innerlich schon etwas ferner gerückt, so dass die bedauernde Wendung: ‚damals war kein König in Israel' — unser märchenvertrautes ‚Es war einmal' — durch die Tage, da die Richter richteten, ersetzt wird. Ursprünglich wurde einfach mit Elimeleks Nennung und weiter Ruth 1, 2 begonnen. Der Mann und seine Söhne sind Ephrathiten aus Bethlehem Juda, haben dort ihre unveräusserliche Heimat, was die Michastelle höchlich betont, und fanden gleichsam zufällig ihr Ende in Moab. War Micha 5, 1 seiner jetzigen Fassung oder deren Sinne nach schon bekannt, was wahrscheinlich genug ist, so besass die dortige Aussage noch ihre Gegnerschaft; die Tatsache eines relativ späten Zuzugs der Ephrathiten nach Bethlehem liess sich vorerst nicht wegschaffen. Mit ideeller Hilfe von 1 Sam 22, 3 f. wird also Moab zum Lande vorübergehender Abwesenheit und dann natürlich Ausgangspunkt der Zuwanderung nach Bethlehem erwählt, die dann Rückkunft geworden ist. Darauf mögen die Bewahrer der judäischen Version wohl nicht gefasst gewesen sein, und eine andere Erschwernis der Widerlegung lag in der Märchenform dieser neuen Legende. Hier ist es gebräuchlich — Ri 17—21 muss im Auge behalten werden — die Personen ohne Abstammungsvermerke vorzuführen. Nicht einmal Boaz, der einen solchen doch nötig hätte, besitzt ihn, und Ruth könnte ganz beliebiger Herkunft sein, wenn nur das Dunkel gewahrt bleibt. Darin ist übrigens ein weiterer Beweis zu erblicken, dass Davids Geschlecht schon versunken war; kein Machthaber oder wenigstens Angesehener aus diesem Hause hätte seine Vorfahrenschaft derartig hinstellen lassen.

Eine schadhafte Stelle ist in der Erzählung, die Tränen braucht um nicht trocken zu werden, freilich unbehoben: der allernächste ‚Verwandte' jener Ephrathiten, d. h. doch gewiss derjenige judäische Bethlehemit, der Davids Geschlecht am Ort patriierte, stand in der Ueberlieferung mit Namen fest. Seine Nennung aber im jetzt beliebten Zusammenhange hätte das Ephrathitenmärchen über den Haufen geworfen[1]. Eher konnte von einem Anonymus das erforderliche Gegenteil, nämlich ein Verzicht, behauptet werden. Ist die phantastische Auslegung des Gëullabegriffes, die schon so viel Exegetenkraft verbraucht hat, dafür ein recht geschickter Zug gewesen, so blieb es doch bei der harten Notwendigkeit, den Mann Ruth 4, 1 als Freund ‚Irgendwer' anreden zu lassen[2]. Zwischen nahen Verwandten eine seltsame Verkehrsform.

Aber die Angelegenheit wird nach dem Plane der Erzählung in Ordnung gebracht: Boaz wird Goel der Ephrathiten durch die Heirat mit Machlons Witwe Ruth, ihr Söhnlein Obed (auch in der Chronik dieser Namenstorso) legt man der Noomi (Ruth 1, 20 vielleicht mit Grund einer Mara gleichgesetzt) zu, und die Frauen Bethlehems geben dem Kinde den Namen. Das entspricht einem Einkindungsgebrauch, der wirklichen Sinn bei schon Herangewachsenen frem-

[1] Womit die Unterschätzung, die in MVAG 1916 (Orientalist. Studien, Fritz Hommel gewidmet, Zweiter Band, S. 105 f.) diesem Umstande zuteil geworden ist, sich korrigiert. Wie man bemerken wird, gelangen auch einige andere der dort über die Ephrathiten gemachten Ausführungen jetzt zur Verbesserung.

[2] Vgl. 1. Sam. 16, 4 das unmotiviert gelassene Erschrecken der Zekenim; es hat auch Budde befremdet. Man könnte beinahe an den Empfang denken, den etwa der Staatsanwalt in einem Schmugglerdorfe zu finden pflegt. Aber wenn hier Ephrathiten ihr geistliches Haupt anredend gedacht sind, käme die Besorgnis ins Spiel, dass in Rama etwas nicht in Ordnung sei, Samuel also Zuflucht bei den Stammesbrüdern suche.

[1] Er ist auch dem Samuelistext entwunden worden, vgl. MVAG S. 107. Doch wäre für das Buch Ruth speziell, das Boaz wegen 1. Chr. 2, 12 unbedingt haben und im Mittelpunkte halten muss, eine abweichende Vorstellungsweise denkbar.

[2] Bei direkter Rede und bei einem Appell an sein Entgegenkommen war das eine Grobheit. Noch Bertholet kommentiert im Einvernehmen mit Vorgängern: ‚er (der Dichter) hat einfach keinen Grund, seinen Namen anzugeben; vielleicht dass er ihn hätte erfinden müssen'. Dialektik heilt den Sachverhalt nicht; falls ‚Machlon' und ‚Kiljon' Erfindung ausschliessen sollten, hiessen ihre Aufhelfer richtig nicht nur Boaz, sondern auch Jakin! Es liegt eben eine Zeugnisverweigerung vor, weil man sich vor der präzisen Angabe zu fürchten hatte.

Digitized by Google

der Abkunft haben würde, und der leicht einer offenherzigeren Ueberlieferung von Davids Anfängen entstammen könnte. Wenn Boaz im Ernst als Ephrathit gedacht ist, was er ja sein sollte, dann ist die Zeremonie eine Art Rückversicherung, die gerade den Verdacht hervorruft, den sie beseitigen möchte.

Schon Ruth 3, 11 ff. hat jedoch die Volksversammlung auf dem Markte das Verhältnis klargestellt: neben dem judäischen Bethlehemitentum, das von Perez, der blos Sohn einer Thamar war, stammt, soll von nun an Ephrathas Name und Macht in Bethlehem emporsteigen. Nicht wiederhergestellt, sondern inauguriert werden die Ephrathiten; der Verfasser überklettert seine eigenen Voraussetzungen. Er hat seinen Zweck nicht schlüssig hindurchgeleitet, ruft ihn jedoch zum guten Ende unzweideutig aus, des Beifalls der Interessenten sicher.

Die Antikritik, ohne weiteres 1. Chr. 2 entnommen, folgt auf dem Fusse. Ruth 4, 18—22 stellt fest, dass das geltende Stemma keinen Elimelek, keinen Machlon und keine Ephrathiten kannte, sondern Perez am Anfang, David am Ende; es brauchte nur noch Boaz zu fehlen. Dass die Anknüpfung an ihn nicht völlig glückte, wurde soeben bemerkt.

Um die Frage nach der historischen Rolle des Bethlehemitischen Ephrathitentums zu lösen fehlt es zu sehr an positiven Angaben. Dass man die Leute, vielleicht mit Recht, für Söhne Ephraims hielt, ist wahrscheinlich, und ebenso, dass sie in den judäischen Städten (1. Chr. 50 ff.) erst nach der Gola des Nordens oder beträchtlich später erschienen. Ueberdies muss geraume Zeit und ein ausgesprochen nachexilisches Wesen angesetzt werden, um die Ansprüche, die im Buche Ruth gipfeln, als bereits möglich und verfechtbar zu begreifen.

Micha 5.

Von F. E. Peiser.

Der vorstehende Artikel Niebuhrs regt die Frage nach der Stellung an, welche die Wörter בית לחם und יעקב im masoretischem Text einnehmen; sie zu beantworten ist erst möglich, wenn das Kapitel selbst auf Grund des Textes soweit untersucht ist, dass die ältest erreichbare Form der in ihm erhaltenem Stücke festgestellt werden kann. Deshalb gebe ich im Folgenden meine Bearbeitung des Kapitels, da während des Krieges die Fortsetzung meiner „Philologischen Untersuchungen zum AT“ nicht gedruckt wird.

Da der Text sehr durch Umstellungen und Verschiebungen gelitten hat, so will ich wieder zuerst die Rekonstruktion der Teile geben; an deren Hand wird es leichter sein die Entstehung von MT zu erläutern.

[1] ואתה	אפרתה	צעיר
באלפי	יהודה	
ממך	לי	יצא
מושל	בישראל	
[3] ועמד	ורעה	עדרו
בעז	יהוה	
[4] והיה	זה	שלום
[6a] לא יקוה	לאיש	
[6b] כטל	מאת	יהוה
כרביבים	עלי עשב	

Uebersetzung.

Und ob Du,	Ephrata,	auch klein bist
Unter den Stämmen	Judas	
Ein zu Dir gehöriger	soll mir	hervorgehen
Als Herrscher	in Israel.	
Und er steht auf	und weidet	seine Herde
Durch die Macht	Jahves.	
Und es wird	dies sein	ein Friede,
Der nicht wartet	auf einen Mann,	
Sondern wie Tau	von Seiten	Jahves,
Wie Frühlingsschauer	auf Kraut.	

Bis hierher haben wir den Anfang eines älteren Gedichtes auf David. Daran ist später eine Fortsetzung angefügt worden;

[6a+7] והיה	שארית	יעקב
בקרב	גוים	
כאריה	לבהמות	יער
ככפיר	בעדרי צאן	
אם עבר	ורמס	וטרף
ואין	מציל	

Uebersetzung.

Und es wird sein	der Rest	Jakobs
Inmitten	von Völkern,	
Wie ein Löwe	Tieren	des Waldes
Wie ein Jungleu	Herden,	
Wenn er grollend	mit Pranken	zerreist,
Da ein Retter	fehlt.	

Ob dies etwa in der Zeit Šešbaṣars gedichtet wurde, worauf die Nennung Jakobs führen könnte, oder noch später, muss ich dahingestellt sein lassen.

Vers 1 בית לחם ist Leserzusatz; להיות das zweitemal grammatische Erklärung des Hâls מושל; das erstemal fälschliche Wiederholung. — In מוצאתיו מקדם | wird ו aus dem Glossenzeichen entstanden sein. Die Glosse besagt wohl, dass sein Ausgangspunkt im Osten gelegen war. Dagegen wendet sich eine zweite Glosse, welche vielleicht darauf fusste, dass David aus dem Süden vordrang, und erklärte

Digitized by Google

קדם als Vorzeit, מימי עולם, dass also die Bestimmung des Hervorgehens von Urzeit an getroffen war.

Vers 2. Hier ist על בני ישראל als Glosse zu בישראל anzumerken. — עד עת יולדה ילדה ist Glosse zu 4, 9. — ויתר אחיו ישובון, woran sich aus Vers 3, durch die Wiederholung von וישבו vermittelt, כי עתה יגדל עד אפסי ארץ anschliesst, dürfte eine Beischrift zu והיה שארית יעקב sein. — לכן יתנם bleibt noch ungeklärt; sollte es zu Vers 8 gehören?

Vers 3. עדיו nach G *το ποιμνιον αυτου* eingesetzt. — בגאון שם יהוה אלהיו Erklärung zu בעז יהוה. — Zu וישבו bis zum Schluss des Verses sieh zu Vers 2.

Vers 4. | אשור ist aus einer Stichwortglosse אשר entstanden, mit deren Hilfe לא יקוה לאיש aus Vers 6 hierhergezogen werden kann; אשר selbst ist aber schon Einschub einer Glosse, die den Zweck hatte, den indeterminierten Relativsatz zu erklären. Nachdem אשור entstanden war, wurde כי יבוא בארצנו aus Vers 5 dahinter gesetzt. Aus 4 und 5 ist zu schliessen, dass in späterer Zeit an das Gedicht noch ein Qinavers angeleimt worden ist, und zwar

[1]והיה	והציל	מאשור
כי יבוא	בארצנו	

Und er wird erretten vor Ašur,
Denn dies dringt in unser Land.

Zum letzten Halbvers sind zwei Varianten geschrieben, in Vers 4: כי ידרך בארמנותינו und in Vers 5: כי ידרך בגבולנו

Auseinandergerissen ist der Vers durch das Hineinziehen eines Bruchstückes, das als Parallele zum Anfang des Gedichtes (zu Vers 3) zwischen die Kolumnen geschrieben war und wovon zwei Verse hier, und ein Vers als Vers 8 in den Text gezogen worden ist:

[4]והקמנו	שבעה	רעים
ושמנה	נסיכי	אדם
[5]ורעו	אשור	בחרב
ואת ארץ	נמרוד	בפתח[ות]

Und sie stellen auf sieben Hirten
Und acht Scheiche Edoms;
Da weiden sie Ašur mit dem Schwert
Und das Land Nimrods[2] mit Klingen.

Ob dieses Stück einem älteren Gedicht angehört, ist schwer zu entscheiden. אדם als Edom zu fassen, empfiehlt sich erstens aus dem engeren Zusammenhang, zweitens mit Hinblick auf Gen. 36, wo 8 Könige von Edom aufgezählt werden, sieh Winckler, Gesch. Isr. I 191f. Wer das Subjekt in והקמנו ist, bleibt fraglich, da ja die Verse nur ein Bruchstück bilden. An sie wird dann Vers 8 anzuschliessen sein:

תרם	ידך	על צריך
וכל	איביך	יכרתו

Deine Hand wird hoch sein über deinen Feinden
Und all deine Gegner werden vertilgt.

Vers 6. והיה mit Glossenstrich dahinter ist zu Vers 5 zu ziehen, s. Anm. 1 zu Vers 4. — Dahinter ist eine Variante zu Vers 7 hineingezogen, s. Vers 7. — לא יחל ist Glosse zu לא יקוה; ו aus dem Glossenstrich entstanden. — לבני אדם Beischrift zu והקמנו; natürlich auch Edom zu lesen.

Vers 7. Bei בגוים war קרב ausgefallen; die Variante בקרב עמים רבים zeigt dies noch; die Wiederholung des Verses mit der Variante wurde in Vers 6 gezogen. — Für בבהמות ist לבהמות zu lesen, wie die nach 3, 12 verschlagene Glosse לבמות יער lehrt, in der das ה später ausgefallen oder gestrichen ist. — אשר späterer Zusatz.

In Vers 9 ff. ist ein anderes Gedichtfragment enthalten, welches wie eine Fortsetzung zu Jes. 2, 7, 8, 9, aber in anderem Metrum, aussieht; also wohl aus einem Parallelgedicht.

[9]והכרתי	סוסיך	מקרבך
והאבדתי	מרכבתיך	
[10]והכרתי	ערי	ארציך
והרסתי	מבצריך	
[11]והכרתי	כשפים	מידך
ומעוננים	לא יהיו	
[12]והכרתי	פסיליך	ומצבותיך
[13]ונתשתי	אשיריך	

Und ich vertilge	deine Rosse	aus deiner Mitte
Und vernichte	deine Wagen,	
Und vertilge	die Städte	deines Landes
Und verheere	deine Festungen,	
Und vertilge	Zaubereien	deiner Hand,
Dass Beschwörer	nicht mehr seien,	
Und vertilge	deine Bilder	und Stelen
Und reisse aus	deine Ascheren.	

Gegen wen sich das Gedicht ursprünglich wandte, kann ich nicht sicher feststellen. Nur darauf möchte ich aufmerksam machen, dass ebenso, wie hier ein Zusammenhang mit Jes. 2, 7, 8 vorzuliegen scheint, bekanntlich Micha 4, 1—3 mit Jes. 2, 1—4 zusammengehört. Dann wird Jes. 2, 6b eine Deutung zu 7, 8 sein und sich mit unserer Stelle decken, vielleicht auf sie beziehen. Und dann könnte 6a, zu welchem Stück 5 mit Benutzung von Glossen wohl als eine Einleitung vorgefügt ist, einen brauchbaren Hinweis auf Jakob enthalten. Aber es kann auch in diesem Falle sich um eine spätere Deutung eines ursprünglich anders gemeinten Gedichtes handeln.

[1] Hierher aus Vers 6 gezogen, wo es durch den Glossenstrich als verstellt kenntlich gemacht ist.

[2] s. hierzu Jirku oben Sp. 169 und meine Anmerkung Sp. 172 dasu.

Digitized by Google

Ich würde es wenigstens nicht für unmöglich halten, dass beide Gedichte gegen auswärtige Mächte gerichtet waren, Ašur, Babel oder Tyrus.

Vers 9. והיה ביום ההוא נאם יהוה Redaktioneller Vorsatz.

Vers 10. כל Leserzusatz.

Vers 11. לך gleichfalls.

Vers 12. מקרבך gleichfalls. — ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך Zusatz nach Jes. 2, 8.

Vers 13. מקרבך Leserzusatz. — והשמרתי עריך Parallele zu והכרתי ערי ארצך in Vers 10.

Vers 14. ועשיתי באף ובחמה ist ebenso wie נקם את הגוים אשר לא שמעו erklärender Zusatz, wohl Zeugnis für eine Interpretation schulmässiger Art.

Damit wäre dies Kapitel durchgeprüft. Für Niebuhrs Arbeit ergibt sich, dass בית לחם als Glosse zu einem älteren Gedicht anzusehen ist, welche beigefügt wurde zu einer Zeit, als die Deutung auf David noch bekannt war, das Gedicht also noch nicht umgedeutet worden ist. Wenn die Umdeutung auf Jakob in die Zeit Šešbaṣars fallen sollte, so würde die Glosse wahrscheinlich in der Zeit des Exils beigeschrieben sein. Damit und unter Berücksichtigung des Niebuhrschen Hinweises ist die oberste Grenze für die Ansetzung der Entstehung des Buches Ruth gegeben.

Zum Schluss trage ich nach, dass in Vers 4 dem נסיכי von MT *δήγματα* in G entspricht; G las also wohl נשכי. Beides geht auf ein aramäisches Wort zurück, das von den Assyrern seit Ašurnaṣirpal III für Fürsten der Arami und Kaldi verwandt wird; die assyrische Form ist *nasiku*. Korrekt wäre also die Entsprechung von G, wenn eine Entlehnung aus assyrischem Milieu vorliegen würde. Umgekehrt würde das Verhältnis in MT auf babylonisches Milieu deuten. Diese Fragen sind aber noch nicht spruchreif; es muss daher genügen, auf diesen Punkt als Material für ihre Lösung hinzudeuten. Zu beachten ist endlich, dass dies Wort in einem Bruchstück steht, welches durch die Verwendung der Bezeichnung ארץ נמרד für Nordägypten auf eine Zeit deutet, deren unterste Grenze, wie mich Wreszinski belehrt, das 8. Jahrhundert wäre. Es würde also aus einem verhältnismässig alten Gedicht stammen, etwa der Zeit Tigl. Pil. IV.

Besprechungen.

Ehelolf, Hans: Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen. [Leipziger Semitistische Studien. VI, 3]. 50 S. gr. 8°. M. 2 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Jedem Benutzer assyrisch-babylonischer Vokabulare wohlbekannt ist die Tatsache, dass bestimmte Wortgruppen (z. B. die Synonyma für „rein", „hell": *ellu*, *ebbu*, *namru*) stets in der gleichen Reihenfolge auftreten. Die aus den Vokabularen bekannten Wortfolgen finden sich genau so in Texten aller anderen Art. Ehelolf hat nun den Versuch gemacht, ein Gesetz für diese Wortfolgen festzustellen, und die Lösung des Problems in obiger, zuerst als Marburger Dissertation verausgabter Arbeit vorgelegt.

Die Wörter sind nach der Länge geordnet; jede Reihe beginnt mit dem kürzesten Gliede und schreitet allmählich bis zum längsten aufwärts. Bestimmt wird die Wortlänge a) durch die Zahl der Silben (in die nach Ehelolf die Kasusendung einzurechnen ist) und b) durch die Quantität der Silben. Liegen mehrere gleichlange Wörter in einer Reihe vor (z. B. *eṭêru*, *gamâlu*), so gilt das Wort als kürzer, das im Assyrischen seinen Anfangskonsonanten verloren hat (also *eṭêru* kürzer als *gamâlu*. Ferner gehen Worte mit kurzem Endvokal solchen mit langem vorauf (also *sûqu* kürzer als *sulû*). — Als Normalform gilt für Substantive der status absolutus, für Verben der Infinitiv; doch bleibt die nach diesen Normalformen festgestellte Reihenfolge auch dann in Geltung, wenn die betr. Worte im Text in anderen Formen vorkommen. — Auf S. 10—12 stellt Ehelolf eine Anzahl solcher Wortfolgen zusammen.

Als Hilfsmittel zur Bildung an Länge aufsteigender Reihen werden auch allerlei Kunstgriffe benutzt: Anhängung von Suffixen, Zufügung von Adjektiven zum Substantiv, Bildung von status-constructus-Ketten, „Litotes".

Was für einzelne Worte gilt, trifft ebenso für Wortgruppen zu, die ebenfalls möglichst an Länge zunehmen. Für Einzelheiten muss ich auf Ehelolfs Arbeit selbst verweisen.

Hingewiesen sei nur noch auf eine Bemerkung auf S. 34 f. Ehelolf meint, dass schon bei der Wortwahl in den Zeiten der Entstehung der assyrisch-babylonischen Sprache unbewusst das „Wortfolgeprinzip" wirksam gewesen sei. In der Tat sprechen Gegenüberstellungen wie *šamû — irṣitu*, *imnu — šumêlu* dafür, dass ein gewisses rhythmisches Gefühl die Sprachbildung beeinflusst hat; solche festen Verbindungen hat aber wohl jede Sprache, ich denke beispielsweise an das lat. *domi militiaeque* u. dgl. m.

Anhangsweise bietet Ehelolf in Teil II (S. 36 ff.) die Angaben der Vokabulare über: Familie, Nachkomme, Zauberei, Hierodulen, Sünde, Strasse, Hunger(snot), Nahrungsmittel, „rein", „Feind", „sich beruhigen", um zu zeigen, wie sich das „Prinzip" auch für die Lexikographie fruchtbar machen lässt.

Digitized by Google

Kittel, Rud.: Geschichte des Volkes Israel. 1. Band. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde u. Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 3., aufs neue durchgearb. Aufl. (Handbücher der alten Geschichte. I. Serie. 3. Abt., 1. Bd.) XVI, 696 S. gr. 8°. M. 18 —; geb. M. 19.60; in Halbfrz. M. 21 —. Gotha, F. A. Perthes, 1916. Bespr. von P. Thomsen, Dresden.

Am Ende des vergangenen Jahrhunderts konnte man meinen, über die grundlegenden Fragen bei der Behandlung der Geschichte des Volkes Israel im grossen und ganzen Klarheit erlangt zu haben, so dass es als abschliessende Aufgabe erschien, Einzelheiten zu erörtern und ihnen in dem fast durchweg angenommenen Entwicklungsbilde den rechten Platz anzuweisen. Allein es zeigte sich bald, dass die Schwierigkeiten keineswegs sämtlich behoben waren. Sie lagen vor allem in der Wertung der alttestamentlichen Texte selbst, die man bisher als den einzigen Rohstoff zur Schilderung des Geschichtsverlaufs anzusehen gewöhnt war. Von anderen Forschungsgebieten her nahten sich auch ihnen, über deren Entstehung als Literaturdenkmäler in der Hauptsache Einigung erfolgt war, die Fragen: woher stammt der hier zum Teil in recht später Zeit schriftlich festgelegte Erzählungsstoff? Wie alt ist dieser? Lässt sich vielleicht eine Urform annehmen oder nachweisen, die viel weiter zurückliegt? Die Antworten auf diese Fragen zeigten, wie sehr die Urteile der Forscher auseinandergingen, je nachdem, was der Einzelne als beweiskräftige Hilfsmittel heranzog. In grosszügiger Weise hat Kittel bei der zweiten Auflage (1912) und noch mehr bei der jetzt vorliegenden dritten Auflage seiner Geschichte des Volkes Israel dieser Forderung, auf möglichst breiter Grundlage zu arbeiten, Rechnung getragen. Sein Werk zeigt deutlich, dass man die Geschichte eines Volkes nur dann schreiben kann, wenn man alles, nicht etwa bloss die schriftlich erhaltenen Urkunden, sondern die Landesnatur, das Leben, die Sitten und Anschauungen der heutigen Bevölkerung, die uraltes mit grosser Zähigkeit vielfach bewahrt hat, sodann die Ausgrabungen und ihre Ergebnisse, die überhaupt erst eine Vorstellung von der Kulturwelt früherer Zeiten geben, berücksichtigt. Mit bewunderungswürdigem Fleisse sind ferner die neuesten Forschungen in Babylonien und Aegypten besonnen geprüft und verwertet worden. Allen Einzelheiten ist der Verfasser mit grösster Genauigkeit nachgegangen, kaum eine wichtigere Frage ist unerörtert geblieben, und viele Stellen sind eine wertvolle Weiterführung über die bisher erzielten Ergebnisse hinaus (so in der Schichtenzählung bei den Ausgrabungen, besonders in Megiddo, in dem zeitlichen Ansatze der Steinzeit, in der Frage nach der Herkunft und dem Alter der Schrift in Kanaan u. a.). Auf diese Weise erhalten wir eine glänzend und fesselnd geschriebene Darstellung, die einen dauernden Wert behalten und auch den immer wieder zum Nachdenken anregen wird, der sich nicht mit allen Urteilen einverstanden erklären kann. Das gilt vor allem von Kittels Bemühungen, mancherlei, was wir erst aus späterer Zeit kennen oder nach allen Begleitumständen einer solchen zuweisen müssen, viel älter anzusetzen oder doch wenigstens dafür einen bedeutend früheren Kern anzunehmen. Aus diesem Bestreben heraus erklärt sich die eigenartige Stellung zur Quelle P im alten Testamente. Ihre älteste Schicht soll von Salomo an abwärts, ja einzelnes noch zeitiger entstanden sein, die zweite dem 8. Jahrhundert angehören, während erst die abschliessende Bearbeitung im Exil oder in der ersten nachexilischen Zeit stattgefunden hätte (S. 317 ff., 355). Kittel selbst gesteht hierfür und für andere Fragen (z. B. den geschichtlichen Kern der Erzvätersagen oder der Mose- und Wüstengeschichten S. 558 ff.) zu, dass er seine persönliche Meinung, also nicht eine zwingend bewiesene Darstellung biete, und seine Gründe sind auch nicht immer stichhaltig (Verweis auf Tempelarchive, die D oder den Propheten unbekannt geblieben sein sollen S. 325). Aber es lässt sich doch hin und wieder die Neigung beobachten, solche persönliche Annahmen und Vermutungen, die an und für sich völlig berechtigt sind, an anderer Stelle als gesicherte Bauglieder zu weiteren Konstruktionen zu verwenden. Auf diese Weise entsteht für den Kundigen ein schillerndes, schwankendes Bild, während ein anderer, dem fachmännische Einzelkenntnisse abgehen, nicht zum Bewusstsein der darin liegenden Zweifel kommt. Das macht sich besonders bei der Darstellung der Religion bemerkbar. Kittels Versuch, aus späteren Nachrichten über ältere Religionsstufen und religiöse Erscheinungen und Vorstellungen Schlüsse zu ziehen, ist sehr wohl berechtigt und in dankenswerter Weise durchgeführt. Aber es macht doch stutzig, wenn er sagt: „Die älteren Zeugnisse des AT dürfen unbedenklich als Belege für die Verhältnisse der vorisraelitischen Zeit, zum Teil wohl einer ziemlich frühen, in Anspruch genommen werden“ (S. 217). und dann in der Anmerkung hinzufügt: „Die Stellen sind meist spät, für unsern Zweck aber sicher brauchbar“; oder wenn zur Veranschaulichung der (übrigens sehr fein empfundenen) Vorstellungen bei dem altkanaanitischen Opfermahle auf die Psalmen verwiesen wird (S. 246). Hier wäre das ruhige Zugeständnis, das der Verfasser selbst an anderen Stellen macht, dass wir über die älteste Zeit nichts genaues wissen, eher am

Digitized by Google

Platze gewesen. Ebenso zweifelhaft ist es, wenn er immer wieder eine kulturell und religiös höher stehende Oberschicht im alten Palästina annimmt (S. 244 Anm. 2).

In der äusseren Anlage stimmt die neue Auflage mit der zweiten überein, deren Seitenzahlen überall vermerkt sind. In mehreren Anhängen werden Einzelfragen (das Alter des Dekalogs, Mose und der ägyptische Monotheismus, die steinernen Tafeln, Bundesbuch und Gewohnheitsrecht, Jahve ausserhalb Israels, Henotheismus und Monolatrie) erörtert, Nachträge bringen Verbesserungen auf Grund der neuesten Veröffentlichungen (besonders über die Amurru, wodurch freilich der Text ganz wertlos wird), und ein sehr dankenswertes Register (das jedoch nicht immer ausreicht) beschliesst das Buch. Ein bedauerlicher Mangel sind leider die recht zahlreichen Druckfehler, von denen trotz des langsamen Druckes nur wenige in den Nachträgen zurechtgestellt sind. Besonders störend ist das fast auf jeder Seite vorkommende Versehen von A und U (auch O S. 227 Z. 8 v. u.) für Ä und Ü. Noch schlimmer steht es mit der Umschrift der hebräischen und arabischen Namen, die mit einer Gleichgültigkeit gehandhabt wird, die bei dem verdienten Herausgeber der Biblia Hebraica wunder nimmt. Da liesst man *Ṛor* (S. 11), Nablus (S. 12), *Wadi* (S. 13), *Baḥr el-Ḥule* (S. 13), Hauran (S. 15 u. ö.), *ʿAdschlun* (S. 16), Betseān (S. 26 Anm. 1; richtig S. 12), Derāt (S. 31 Anm. 3), Taanak (S. 35 und immer wieder; S. 119 auf einmal Taʿanak, dafür Anm. 3 im Titel von Sellins Werk: Taʿanek für Taʿannek), Horiter (S. 38 u. ö.), ʿAuwiter (S. 27) neben ʿAwwiter (S. 37) oder *Auwim* und Auwiter (S. 40), Masseben (durchgehends, richtig S. 126 Z. 6 v. o.), Legun (S. 42 Anm.) neben *ledschōn* (S. 98), Hesban (S. 42), *Wādi waʿleh* für *wāle* (S. 45), Kis für Kiš (S. 58), Sinuhe neben Sinuḥe (S. 71 ff.), es-Sabaḥa für *es-sebcha* (S. 97), Berut neben Bērut (S. 107), *Ḥesī* oder *Ḥesī* für *Ḥeṣī* (S. 112, 115), Thutmes neben Thutmosis (wiederholt, sogar in dem Verweis auf W. M. Müllers Schrift falsch das erstere S. 424), Schema und Schama für Schemaʿ (S. 130), *Haram* (S. 140), Betsemes (S. 141), Balata für *Balāṭa* (S. 142), *ʿadonīm* (S. 214), Istar (S. 220), Anat, Anatōt und Bēt-Anāt neben ʿAnāt (S. 225) usw. Gerade solche Werke, die den Vertretern anderer Wissenschaftsgebiete eine Uebersicht des Forschungsstandes bieten, müssten in dieser Beziehung peinlich genau gearbeitet sein.

Sachlich füge ich noch einige Bemerkungen hinzu. Die Rechnung nach Quadratmeilen (S. 10) oder geogr. Meilen (S. 11) muss in solche nach Kilometern umgestaltet werden. Das Wasser des Jordans ist keineswegs durchweg trübe (S. 12). Der nördlichste See heisst besser *baḥr el-chēṭ* oder Simchusec (S. 13), vgl. Dalman im Palästinajahrbuch 10 (1914) S. 44 f. S. 14 fehlt der arabische Name des Toten Meeres, in dem, wenigstens hier und da am Rande, doch Leben nachgewiesen ist. Die Wassermasse hat sich keineswegs vermindert, da der See seit Jahren steigt, vgl. Dalman im Palästinajahrbuche 4 (1908) S. 79 ff. Das Westgebirge ist (S. 15) nicht wenig über 800—900 m hoch, sondern übersteigt an zwei Stellen die Höhe von 1000 m. Halbbeduinen (S. 18) sind eher die, welche eine Ortschaft haben, aber einen Teil des Jahres wandern, z. B. die Einwohner von *bēt taʿāmir* bei Bethlehem. Zum Klima wäre Exners Arbeit in ZDDP 33 (1910) S. 107 ff. und auf S. 21 E. Huntington, Palestine and its transformation, 1911 zu nennen gewesen, ebenso zur Flora (S. 19) die Arbeiten von Dalman und Killermann. Gegen die Annahme, die sogen. orthostatischen Strassen wären uralt, erhebt Dalman im Palästinajahrbuch 12 (1916) S. 39 gewichtige Bedenken. Bauopfer (S. 121, 158, 172) sind mir immer zweifelhafter geworden, auch die Fälle in Megiddo. Das Räuchergefäss von Megiddo (S. 131) ist nicht aus Ton, sondern aus Kalkstein hergestellt, und seine Bemalung erinnert nicht an assyrische, sondern kyprische Muster, vgl. K. Wigand in den Bonner Jahrbüchern 122 (1913). Eine Doppelmauer wie in Jericho scheint auf dem *Tell Balāṭa* nicht nachgewiesen zu sein, sondern nur die bei dem Tore einwärts laufende Mauer (S. 142). Die eigenartige Rotfärbung der Skelette (S. 147) ist auch in Megiddo beobachtet worden; vgl. ausserdem O. Montelius, Die vorklassische Chronologie Italiens, Stockholm 1912. Halbierte Leichen (S. 158) deuten wohl nicht auf Menschenfresserei, sondern auf die auch anderwärts vorkommende Sitte der Teil-bestattung bezw. -verbrennung, vgl. die im Nachtrage S. 665 genannte Arbeit von E. Mader. Die in Gezer gefundenen Kinderleichen in Krügen (S. 172, 204) sind sicher keine Opfer, was der Verfasser selbst auch zugeben würde, wenn ihn nicht der Rest von Sakralism, den er den Stelen zuschreibt, davon abhielte. Der schiefe Hals der Bilbils ist sicher durch den dünnen Ton, der beim Brennen zusammensinkt, verursacht (S. 186). S. 191 Z. 1 und 2 v. u. ist besser „Gezer“ für „Macal.“ zu lesen. Die unbeschriebenen Tontafeln von Jericho (S. 193) erklärt jetzt Sellin als einfache Tonbatzen. Das Stierbild von *er-rummān* (so ist S. 228 zu lesen) ist nach Damaskus gebracht worden, vgl. Palästinajahrbuch 8 (1912) S. 59. Die Kürzung JBL (S. 278 unten) fehlt im Verzeichnis. Für eine Neubearbeitung ist eine kürzere und straffere Darstellung in manchen Teilen (S. 74, 138, 151, 167, 178 u. ö.) notwendig, um

Digitized by Google

die vielfachen Wiederholungen und unnötigen Verweise auf früher Gesagtes zu beseitigen. Trotz aller Ausstellungen verdient das Werk doch die grösste Anerkennung, zumal es das erste seiner Art ist, das die Ergebnisse der archäologischen Forschung im weitesten Umfange berücksichtigt.

Cossmann, W.: Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten. (Beihefte zur ZAW. 29.) M. 7 —. Giessen, A. Töpelmann, 1915. Bespr. von Anton Jirku, Kiel.

Der Verfasser teilt seine Arbeit in zwei Abschnitte, einen analytischen und einen historischen. In dem ersteren, der den grösseren Teil des Buches bildet, schildert er in zeitlicher Reihenfolge die verschiedenen Formen, die der Gerichtsgedanke bei den einzelnen Propheten annahm. In dem zweiten Teile behandelt der Verfasser die einzelnen Unterabteilungen des Gerichtsgedankens, indem er sich auch hier an ein historisches Schema hält.

An diesem Orte kann natürlich nur auf einige charakteristische Punkte dieser umfangreichen Arbeit hingewiesen werden. Ein solcher ist m. E. gleich des Verfassers Polemik gegen Gressmann auf S. 8 ff., mit der er seine Ausführungen einleitet. Er beginnt mit einer Kritik von dessen Deutung von Jes. 28, 14—22. Hier vermag der Verfasser nichts von einer Sintflut zu entdecken. Zu diesem Ergebnis kann der Verfasser aber nur gelangen, indem er den Text ungeheuerlich presst. Und den gleichen Eindruck empfängt man noch oft im folgenden. Der Verfasser geht scheinbar von bestimmten Voraussetzungen aus, denen sich dann der Text unbedingt unterordnen muss. Sonst könnte es der Verfasser nicht wie auf S. 21 fertig bringen, Stellen zu vergleichen, die miteinander nichts zu tun haben. Und dies wiederholt sich immer wieder. So z. B., wenn der Verfasser in den Gerichtsandrohungen des Amos (c. 1 und 2) die Drohungen gegen Tyrus und Edom aus den bekannten Gründen für unecht erklärt (S. 25), während man doch auf den ersten Blick sieht, dass Amos bei der Reihenfolge dieser seiner Drohungen von einem ganz bestimmten Gedanken geleitet wird. Zuerst werden drei Israel völlig fremde Staaten bedroht, (Damaskus, Gaza, Tyrus) dann drei Israel nach der Ueberlieferung verwandte Völker (Edom, ʿAmmon und Moab) und schliesslich Juda und Israel selbst.

Andererseits muss anerkannt werden, dass der Verfasser den gegebenen Stoff gründlich durchgearbeitet hat, wenn auch gerade die jüngere Literatur mehr Berücksichtigung hätte finden können. (Die Arbeiten Sellins und Hölschers auf verwandten Gebieten sucht man vergebens.)

Dahl, George: The Materials for the History of Dor. (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. 20, P. 1—131.) gr. 8°. New Haven, Connecticut, Yale University Press 1915. Bespr. von Arnold Gustavs, Hiddensee.

Eine Monographie über das zwischen dem Karmelvorsprung und Caesarea an der Küste Palästinas gelegene Dor, bei dessen Ruinenstätte heute das Dorf Ṭanṭūra liegt. Es wird über Topographie, Namen und Geschichte des Ortes vom Golénischeff-Papyrus an bis zu den jüngeren Reiseberichten alles irgendwie in Frage kommende Material beigebracht, so dass wohl nichts Wesentliches übersehen ist. Von den beiden im Alten Testament vorkommenden Schreibungen דֹּאר und דּוֹר hält Dahl mit Rücksicht auf das keilinschriftliche Du—'—ru und die Form דאר in der Eschmunʿazar-Inschrift דאר für die ältere Schreibung des Namens. Auch was er über die Bedeutung von נָפַת דֹּאר sagt, dass er als Bezeichnung für eine auf den Höhen östlich von der Stadt gelegene Ansiedelung erklärt, ist einleuchtend. Den heutigen Namen Ṭanṭūra leitet er vom Lateinischen tentorium ab, das jedoch nicht direkt, sondern durch Vermittelung des aramäischen טַרְטִין ins Arabische übergegangen sei. Was das דגן der Ešmunʿazar-Inschrift z. 19 anbetrifft, so will mir die Auffassung Lidzbarski's richtiger erscheinen, der דָּגָן vokalisiert und es also als „Getreide" fasst, während Dahl דָּגָן liest. (Vgl. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik S. 254 und Altsemitische Texte I S. 19). Kultur- und sittengeschichtlich sehr bemerkenswert sind die auf S. 123—129 angeführten Berichte des Chevalier d'Arvieux, besonders die Beschreibung davon, wie schiffbrüchige Griechen von den Arabern ausgeraubt werden und wie die zusammengeladenen Emire sich an dem gestrandeten Wein gütlich tun. — Statt Nahr el-Dufleh (S. 8) und Nahr el-Zerḳā (S. 7) ist besser zu schreiben: Nahr ed-Dufleh und Nahr ez-Zerḳā. Statt Fer'on S. 31 lies Fer'on. Dem Hefte ist eine gut gezeichnete Karte: Dor and its environs beigegeben.

Horovitz, J.: Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen. XIV, 90 S. Lex. 8°. M. 2 —. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914. Bespr. von Samuel Poznański, Warschau.

Das pentateuchische Gesetz über lügenhafte Zeugen (Deut. 19, 16—20), das in dem Satz: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו „ihr sollet ihm tun, wie er gedacht hat seinem Bruder zu tun" gipfelt, wurde von der talmudischen Halacha dahin erklärt, dass die der Lüge überführten Zeugen nur in dem Falle bestraft werden, wenn in bezug auf ihre eigene Person von anderen Zeugen ein alibi vorgebracht, nicht aber wenn

Digitized by Google

die Lügenhaftigkeit der bezeugten Sache selbst festgestellt wurde. Dies drückt die Mišna (Makkot 1, 5) mit dem Satz aus: אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו את עצמן „die Zeugen werden nicht eher als lügenhaft erklärt, bis man ihre eigene Person als lügenhaft hinstellt". Dann war dieses Gesetz ein Gegenstand der Kontroverse zwischen Sadduzäern und Pharisäern, indem jene solche lügenhafte Zeugen nur dann zum Tode verurteilten, wenn durch ihre Aussage ein Justizmord begangen worden ist, diese dagegen verlangten nur, dass das Todesurteil gegen den von ihnen bezichtigten gefällt, nicht aber dass es auch vollzogen sei (Mišna ib. 6). Diese pharisäische Ansicht wird in der Gemara (f. 5b) dahin erklärt, dass wenn das Todesurteil an dem bezüchtigten nicht vollzogen wurde, die lügenhaften Zeugen die Todesstrafe erleiden, und umgekehrt. Der betreffende Satz lautete: לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין „haben sie (die lügenhaften Zeugen) nicht getötet, dann werden sie getötet, haben sie aber getötet, dann werden sie nicht getötet".

Die Untersuchungen Horovitzs erstrecken sich auf diese zwei talmudischen Sätze. Zum ersten (S. 1—23; bereits früher in der Hoffmann-Festschrift erschienen), ziemlich schwierigen und in verschiedenen Lesarten erhaltenen Satz wird auch eine bisher wenig beachtete Erklärung des Gaon Hai, die von dem Kairowaner Hananel anonym angeführt wird[1], hingewiesen und die diese Erklärung bietenden Schwierigkeiten zu lösen versucht. Zugleich werden hier die Einwände Hoffmanns (im Magazin für d. Wiss. d. Judent. V, 1878, 1—14) gegen Geiger, der in diesem Satz Spuren einer älteren rechtlichen Anschauung sehen und zu ihm eine Parallele im Susanna-Buche finden wollte, durch neue Beweise gestützt. — Der zweite oben angeführte Satz der Gemara (s. Horovitz, S. 24—90) wurde schon von christlichen Theologen des Mittelalters angegriffen, u. a. von dem Dominikaner Sixtus von Siena (st. 1569), dem der Amsterdamer Rabbiner Saul Morteira, der Lehrer Spinozas, in einer portugiesisch geschriebenen, verschollenen Schrift geantwortet hat. Neuere jüdische Gelehrte beurteilten diesen Satz, als mit der Mišna nicht übereinstimmend (so Geiger), oder suchten ihn umzudeuten und als interrogativ aufzufassen (so besonders M. Friedmann). Mit diesem setzt sich auch Horovitz eingehend auseinander und sucht nachzuweisen, dass der Satz der Gemara in seiner wörtlichen Bedeutung der Auffassung der Mišna vollkommen entspricht.

Die Ausführungen Horovitz' sind zu umständlich und nicht klar genug präzisiert, was ihre Lektüre einigermassen erschwert, enthalten aber viel beachtenswertes Material und fördern das von ihm behandelte Problem.

[1] Zu S. 11, über das Verhältnis Hananels zu Hai und über die Gegenüberstellung in des ersteren Talmudkommentaren von gaonäischen Erklärungen und anderen Traditionen, s. noch mein אנשי קירואן, S. 18 ff., besonders S. 24.

Walde, Bernhard: Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. (Alttestamentliche Abhandlungen, VI. Bd., 2. u. 3. Heft.) XVI, 230 S. gr. 8°. 1916. M. 6,20. Münster i. W., Aschendorff 1916. Bespr. von F. Stummer, Würzburg.

Die Schrift würdigt eine Reihe deutscher Gelehrter des ausgehenden Mittelalters, die wegen ihrer Beschäftigung mit der hebräischen Sprache als Vorgänger Pellikans und Reuchlins angesprochen werden dürfen. Die bedeutendsten unter ihnen, deren einschlägige Werke ausführlich besprochen werden, sind: Henricus de Hassia († 1397) mit seiner Schrift de idiomate hebraico; Stephan Bodeker, Bischof von Brandenburg († 1459), aus dessen Besitz zwei Bibelhandschriften und eine Handschrift des hebräischen Wörterbuches von Menahem ben Saruk stammen, die sich in der Kgl. Bibliothek in Berlin befinden, von dem wir ferner einen Traktat adversus Judaeos haben; Petrus Nigri, ein Dominikaner († ca 1483), von dem wir einen Tractatus contra Judaeos, eine deutsche antijüdische Streitschrift „Stern des Messias" und eine Erklärung der Psalmen nach dem Urtext besitzen; Konrad Summenhart († 1502); Stephan Septemius († nach 1512). Unter den Förderern hebräischer Studien aus der Frühzeit des deutschen Humanismus werden insbesondere Hartmann Schedel († 1514) und Johann Böhm († 1535) behandelt. Der Verfasser lässt die genannten Autoren ausgiebig selber zu Worte kommen. Da das einschlägige Material bis jetzt nur handschriftlich oder in kaum zugänglichen Drucken vorlag, ist diese Methode sehr berechtigt. Eine Reihe bisher unbekannter Quellen zur Geschichte des hebräischen Sprachstudiums ist uns so durch Walde's Abhandlung aufgedeckt worden. Darin liegt das Verdienst und auch der Reiz seiner Schrift.

Wir dürfen freilich unsere Erwartungen nicht zu hoch spannen. Neben teilweise ganz guten lexikalischen Kenntnissen steht, wie der Verfasser wiederholt bemerkt, ein offenbarer Mangel an gediegenen grammatischen Kenntnissen. Der Grund liegt, wie wiederholt ausgeführt wird, darin, dass jene christlichen Hebraisten auf mündlichen Unterricht von Juden oder Judenchristen angewiesen waren, die meist selbst nicht allzutiefem Einblick in den Bau der hl. Sprache besassen. Reichen darum ihre Werke auch nicht an die Bedeutung der Ru-

Digitized by Google

dimenta hebraica Reuchlins heran, so sind sie doch als Vorarbeiten dazu aufzufassen und zu würdigen. Darum verdient auch Walde's mit ausserordentlichem Fleisse gearbeitete Schrift die Aufmerksamkeit aller, die sich mit der Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft befassen.

Roscher, Wilh. Heinr.: Neue Omphalosstudien. Ein archäolog. Beitrag zur vergleich. Religionswissenschaft. (Abhandlgn. d. Philol.-Hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss., 31. Bd.) 908. m. 61 Fig. u. 7 Taf. Leipzig, B. G. Teubner, 1915. Bespr. v. W. Gaerte, z. Z. Osterode.

Die „Neuen Omphalosstudien" sind eine ergänzende Arbeit Roschers zu seiner 1913 herausgegebenen Abhandlung über denselben Gegenstand („Omphalos" XXIX. Bd. d. Philol.-Hist. Klasse d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.). Es finden sich darin einige neue, recht interessante Belege teils archäologischer teils literarischer Natur für den Gedanken den Erdnabels bei verschiedenen Völkern des Altertums. Die einschlägige neuere Literatur über diesen Gegenstand hat R. ausgiebig in seiner Schrift verarbeitet[1]. Ob man Roschers Behauptung überall zustimmen wird, Omphalos bedeute ursprünglich die Vertiefung in der Mitte des Leibes und erst in zweiter Linie Nabelschnur, wage ich zu bezweifeln; es fehlt hierfür der m. E. nicht zu umgehende etymologische Beweis. Monumentale Zeugnisse für den Omphalosgedanken auf griechischem Gebiete sind von Roscher in reichlicher Menge angeführt. Ob sich solche nicht auch für babyl.-assyr. Gebiet z. B. auf Siegeldarstellungen finden liessen?

Von besonderer Bedeutung für die Omphalosfrage Delphis ist der 1914 von dem französischen Archäologen Courby im Apollontempel zu Delphi ausgegrabene omphalosförmige Porosstein (Neue Omphalosstudien Taf. I 1), den Roscher mit Courby für den wahrscheinlich echten alten Omphalos des Adytons hält. Eine einwandsfreie Deutung der hochaltertümlichen Inschrift auf dem Stein könnte diese Deutung allerdings erst sicherstellen. Hat das eiserne Band oben an der Spitze des Steines vielleicht einmal dazu gedient, um den Stein mit einer dazu gehörigen Statue etwa der Gaia oder des Apollon zu verbinden?

In den „Zusätzen und Berichtigungen" am Schluss seiner Abhandlung erwähnt R. im Anschluss an Ferd. v. Andrians, „Der Höhenkultus asiat. und europ. Völker," Wien 1891, noch kurz die indische Vorstellung vom Weltberge Meru als dem Mittelpunkte der Erde. Archäologische Belege fehlen leider, doch gibt es deren auf indischen Münzen eine stattliche Anzahl.

[1] Einige archäologische Zeugnisse für den Erdnabel hat auch Schreiber dieser Zeilen in einem Aufsatz über „Kosmologische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme" (Anthropos 1914) zusammengestellt.

Philippson, Alfred: Das Türkische Reich. Eine geographische Uebersicht. (Deutsche Orient-Bücherei, 12). 101 S. 8°. M. 1,50. Weimar, G. Kiepenheuer. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Eine ganz vortreffliche Einführung in die Kenntnis des Landes der Türkei und ihrer Bewohner, die turmhoch über dem Niveau der gewöhnlichen Broschüren-Literatur steht, die heute noch das Feld beherrscht. Es gibt vielleicht kein Buch, aus dem jeder, den ein praktischer Beruf in den Orient führt wie der, der ein Urteil über das türkische Problem gewinnen will, so zuverlässige gründliche Belehrung schöpfen kann, wie aus dieser kleinen Schrift.

Auf eine Uebersicht über „die Weltlage und die allgemeine Gestaltung des Gebietes" folgt zunächst eine „nähere Schilderung der Gestaltung der einzelnen Teile der Türkei", beruhend auf einer Darstellung der tektonischen Verhältnisse. Dann kommt ein Abschnitt über das „Klima" und, besonders ausführlich, über die „Folgen des Klimas" als eines Grundfaktors der wirtschaftlichen Verhältnisse. Unter dem Titel „Sonstige Kulturverhältnisse" sind Bemerkungen über Volksdichte, Industrie und Verkehr zusammengefasst. Ganz ausgezeichnet sind Philippsons Worte über „die Völker" des Landes, denen man besonders viele aufmerksame Leser wünschen möchte, da ja die Nationalitätenfrage vielleicht der heikelste Punkt des ganzen komplizierten türkischen Problems ist. Mehr den Charakter eines Anhangs oder einer Ergänzung tragen die letzten beiden Abschnitte über „die wirtschaftliche Lage der Türken" und über „die wissenschaftliche Erforschung der Türkei".

Wer freilich in unterhaltender Lektüre eine anschauliche Vorstellung von dem Land und seinen so grundverschiedenen Teilen gewinnen will, kommt mit Philippsons Schrift kaum auf seine Rechnung. Er muss schon etwa zu Banses umfangreichem Werk greifen. Philippsons Buch ist dazu viel zu klein. Es ist keine ausgeführte Landeskunde, sondern eine Einleitung zu einer solchen. Als dies ist es aber kaum zu übertreffen. Zu fürchten ist nur, dass viele Leser gar nicht merken, wieviel in dem Büchlein steckt. Denn in kurzen unscheinbaren Worten ist oft der Ertrag jahrelanger Arbeit zusammengefasst. Darum sind auch die Winke für praktische Arbeit in der Türkei so wertvoll, so die Warnungen vor gedankenloser Uebertragung mitteleuropäischer Massstäbe auf die ganz anders gearteten Verhältnisse des Orients, in denen z. B. Junges wirtschaftsgeschichtliche

Digitized by Google

Studien über Turkestan schon verwertet zu sein scheinen. Wer bloss unterhalten sein will, der wird an der Schrift nichts Besonderes finden; wer ernst lernen will, wird dem Verfasser dankbar sein.

Jacob, Georg: Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Aufl. 4. Tl.: Bibliographischer Wegweiser. 56 S. 8°. M. 3.80. Berlin, Mayer & Müller, 1917. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses Heft gibt eine vorzügliche Uebersicht über die wichtigsten Erscheinungen aus den Gebieten der türkischen Philologie, Landes- und Volkskunde, Staatsentwickelung und Wirtschaftskunde, Kunst-, Literatur- und Religionsgeschichte. Aber wir erhalten nicht nur ein dürres Verzeichnis von Namen und Zahlen, sondern daneben viele treffliche Urteile und Ratschläge. Ich bin erfreut zu sehen, dass diese Urteile in weitem Umfange mit meinen eigenen übereinstimmen. Nicht genug beherzigt kann werden, was der Verf. z. B. über einige der bekanntesten neueren Uebungsbücher (Jehlitschka, Bolland, Nemeth, Ungnad) sagt, da unterschreibe ich jedes Wort, besonders auch die Bemerkung, dass es zur Einführung in die türkische Lektüre keine ungeeigneteren Texte gibt als Sprichwörter oder die Schwänke des Nasreddin. Ebenso hat meinen uneingeschränkten Beifall, was er über die neuesten Darstellungen der türkischen Literaturgeschichte sagt, über die unglaubliche Ueberschätzung der sogenannten Türkischen Moderne, über die politisch beeinflusste, oberflächliche Verhimmelung literarischer Tagesgrössen usw. Unter den namhaft gemachten deutsch-türkischen Wörterbüchern ist mir seit einigen Tagen das von Mehmed Ali in die Hände geraten, das recht zuverlässig und, namentlich angesichts des Preises von 5 Mark, sehr reichhaltig ist. Es gibt allerdings die türkischen Wörter ohne Transkription, da es, nach der Vorrede, zunächst für Türken bestimmt ist. Vermisst habe ich einen Hinweis auf das von der Berliner Nachrichtenstelle für den Orient herausgegebene Korrespondenzblatt, das seit dem 1. April d. J. unter den Namen „Der Neue Orient" erscheint. Nicht nur der türkische Philologe, sondern auch alle an der Türkei interessierten Historiker, Geographen, Nationalökonomen und Künstler werden aus dem Jacobschen Wegweiser reiche und zuverlässige Belehrung schöpfen können.

Wely Bey Bolland: Praktisches türkisches Lehrbuch zum Gebrauch im Selbstunterricht u. an Lehranstalten. 2. Aufl. (XII, 180, 61 u. 11 S.) gr. 8°. M. 5.80; geb. M. 6.50. Stuttgart, W. Violet, 1916.
— Dasselbe. Schlüssel, 2. Aufl. (84 S.) gr. 8°. Ebd. M. 2.80.

Wied, Karl: Leichtfassliche Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache. 5. verb. Aufl. VIII, 184 S. kl. 8°. Geb. M. 2—. Wien, A. Hartleben (1915). Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Da es kaum eine Sprache des Erdkreises gibt, deren Formen so einfach aufgebaut sind wie die des Türkischen, so ist es verhältnismässig leicht, dessen Formenlehre praktisch darzustellen. Grössere Schwierigkeiten bereitet die Syntax der Verhältniswörter und der, die Stelle unserer Nebensätze vertretenden, partizipialen und infinitivischen Konstruktionen. Bei der Beurteilung neu erscheinen der türkischer Grammatiken ist deshalb zunächst darauf zu sehen, ob sie in dieser Beziehung Fortschritte gemacht haben. Tatsächlich gibt es, soweit ich sehe, überhaupt keine Grammatik, welche die bezeichneten Materien befriedigend darstellt. Darin wird auch in Zukunft voraussichtlich keine Aenderung eintreten, falls sich nicht die wissenschaftliche Forschung mehr als bisher der türkischen Syntax annimmt.

Hiervon abgesehen liegt der hauptsächliche Mangel der meisten türkischen Lehrbücher in dem albernen Inhalt der Uebungssätze, die für das geistige Niveau von Sextanern zugeschnitten sind. In dieser Beziehung bilden die beiden vorliegenden Bücher eine rühmliche Ausnahme. Namentlich Bolland ist reich an Sätzen, die dem praktischen Leben entnommen sind und die Bedürfnisse der Umgangssprache berücksichtigen. Er hat auch eine grössere Anzahl von Lesestücken, die in die verschiedensten Seiten des orientalischen Lebens einführen. Dagegen kann ich es nicht gutheissen, dass er die türkische Schrift der Uebungssätze durch das ganze Buch hin transskribiert, weil dadurch der Schüler verleitet wird, die Erlernung der Schrift zu vernachlässigen.

Das kleinere Buch von Wied gibt die Uebungssätze ausschliesslich in Transskription und leitet zum Lesen der türkischen Schrift in einem besonderen Teile an, dem auch einige zusammenhängende Lesestücke angefügt sind. Die deutschen Stücke sind lediglich Uebersetzung der türkischen Uebungssätze. Die genannten Lesestücke sind unzweckmässiger Weise nicht modernen Schriftstellern, sondern der Fabelliteratur entnommen. In allen diesen Beziehungen ist Bolland weit vorzuziehen. Das Ideal würde in einer Vereinigung der Kürze und Billigkeit von Wied mit den Vorzügen von Bolland bestehen.

Papasian, Thoros: Deutsch-türkisches Taschenwörterbuch, kurzgefasst für den tägl. Gebrauch. 102 S. kl. 8°. Geb. M. 2—. Wien, A. Hartleben, (1916). Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses Büchlein berücksichtigt hauptsächlich die im täglichen Verkehr vorkommenden Wörter

Digitized by Google

und ist zunächst für Reisende bestimmt, die sich einige Sprachkenntnisse aneignen wollen. Deshalb ist das Türkische nur in Transskription gegeben, und wird auf S. 1—13 ein knapper Abriss der Grammatik verabreicht. Um ein ungefähres Urteil über den Wert der Arbeit zu gewinnen, habe ich aufs Geratewohl die mit K beginnenden Wörter geprüft. Dabei fand ich folgendes zu beanstanden: „Käfer" ist bödschek, das von P. angegebene hamam bödscheji bezeichnet eine besondere Spielart. Kapdan „Kapitän" ist Armenismus für kapudan. Bei piširmek „kochen" fehlt die Angabe, dass das transitive Zeitwort gemeint ist. „Kriegen harb etmek; almak." Woher soll der Benutzer wissen, dass das zuerst stehende türkische Wort „Krieg führen", das zweite aber „bekommen" bedeutet? In dem Artikel „Kultur terbije, ziraat" sind die beiden türkischen Wörter, obwohl sie ganz verschiedenes bedeuten — t. = geistige Kultur, z. = Bodenkultur — nicht einmal durch Semikolon getrennt. In dem Artikel „Kunde müšteri" war in Klammern „Käufer" beizufügen, da das deutsche Wort „Kunde" noch verschiedenes andere bedeuten kann. Es ist eine schöne Sache um den kurzen und bündigen Ausdruck, aber der Sinn darf nicht darunter leiden. Vielleicht ist auch der armenische Verfasser des Deutschen nicht hinreichend mächtig.

Mitteilungen.

In Frankfurt a. Main ist ein Verein „Wissenschaftliches Institut für die Kultur und Wirtschaft des modernen Orients" begründet worden. Der Verein will in Verbindung mit der Universität ein Orientinstitut errichten. Der Direktor des Orientalischen Universitätsseminars Prof. Dr. Joseph Horovitz ist zum Leiter dieses Instituts in Aussicht genommen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Anthropos. 1915—1916:
X—XI, H. 5—6. Béchara Chémali, Mariage et Noce au Liban. — A. A. Goldenweiser, Das Problem des Totemismus. — W. Koppers, Die ethnologische Wirtschaftsforschung. — *Wely Bey Boland, Praktisches Lehrbuch des Türkischen (M. Bittner). — *F. Taeschner, Moderne Türkische Texte (M. Bittner). — *J. Németh, Türkische Grammatik (M. Bittner). — *J. Németh, Türkisches Lesebuch mit Glossar (M. Bittner). — *J. Németh, Türkisch-deutsches Gesprächsbuch (M. Bittner). — *J. Németh, Türkisches Uebungsbuch für Anfänger (M. Bittner).

Archiv für Kulturgeschichte. 1917:
1/2. J. Dorn, Beiträge zur Patrozinienforschung. — Nikos A. Bees, Zur Chronik von Morea.

Botanische Jahrbücher. 1917:
LIV, 5. *L. Diels, Beiträge zur Flora der Zentral-Sahara und ihrer Pflanzengeographie. Hrsg. v. H. Geyr von Schweppenburg.

Deutsch-Evangelische Blätter. 1917:
Mai. F. Kattenbusch, Die Kirchen des Ostens (und ihre religionsgeschichtlichen Grundlagen) I.
Juni. H. Schmidt, Die Psalmen im Rhythmus der Urschrift. — F. Kattenbusch, Die Kirchen des Ostens II.
Sept. O. Eberhard, Die Türkei als Islamstaat und Vormacht der islamischen Welt.

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
37. *S. Feuchtwanger, Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem (J. Elbogen). — *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (C. Steuernagel). — *E. Littmann, Zar'a-Jacob, ein einsamer Denker in Abessinien (F. Praetorius).

Geographische Zeitschrift. 1917:
4. Walther Schmidt, Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England. — W. J. Beckers, Die Lage der Zinninseln des Altertums. — *C. F. Endres, Die Türkei (M. Blanckenhorn).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
6. *H. Oldenberg, Die Religion des Veda (Selbstanzeige).
7. H. Frhr. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments (R. Knopf).

Hermes. 1917:
3. G. Wissowa, Zum Ritual der Arvalbrüder. — E. Meyer, Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos. — R. Reitzenstein, Der Titel Märtyrer.

Historische Zeitschrift. 1917:
118, 1. *E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (W. Kroll).

Jahrbuch d. K. D. Archäol. Inst. 1917:
XXXI, 3/4. M. P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griechischen Kult. — V. K. Müller, Die Datierung von Jazyly-Kaja (König Chattusil, Anf. d. 13. Jahrh.). — G. Karo, Archäologische Funde im Jahre 1915. Griechenland. (Hethitischer Siegelzylinder aus Tiryns, als Beweis von Beziehungen zwischen hethitischer und mykenischer Kultur, u. a.). — Sitzungsberichte der Arch. Ges. zu Berlin für Juli, November, Dezember 1916.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
34. *H. S. Horovitz, Corpus Tannaiticum. Sectio III, pars III: Siphre d'be Rab. Fasc. 1: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta (Fiebig). — *J. Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel (S. Krauss). — *La verité sur la question syrienne. Publié par le Commandement de la IVme Armée (C. Brockelmann).
35. *K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (G. Kr.). — *G. Beer, Hebräische Grammatik (Fiebig).
37. *Die Mischna. I. Seder. Zeraim, 2. Traktat: Pea, von W. Bauer; 10. Traktat: 'Orla, von K. Albrecht (Fiebig).

Mitteilungen aus d. histor. Literat. 1917:
1. *Jäckh, Der aufsteigende Halbmond, 5. Aufl. (v. Landwehr). — *Bratter, Die armenische Frage (Philipp).
2. *Niedlich, Eine Geschichte des israelitischen Volkes für Schule und Haus (Bees).

Museum. 1917:
April. *M. Cohen, Le Parler Arabe des Juifs d'Alger (C. Snouck Hurgronje). — *C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (G. J. Toxopeus).
Aug.—Sept. *J. v. Taeschner, Türkisches Hilfsbuch (Houtsma). — *J. de Zwaan, Antieke cultuur om en achter het Nieuwe Testament (D. Plooy).

Nchr. d. K. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1917:
H. 2. W. Bousset, Komposition und Charakter der Historia Lausiaca. — H. Wagner, Die loxodromische Kurve bei Mercator. — A. Rahlfs, Nissel and Petraeus, ihre äthiopischen Textausgaben und Typen.

Neue kirchliche Zeitschrift. 1917:
3. R. H. Grützmacher, Die Haupttypen der ausserchristlichen Ethik (Orientalische).
6. Th. von Zahn, Das dritte Buch des Lukas. — W. Lotz, Das Sinnbild des Bechers (im AT).

Petermanns Mitteilungen. 1917:
Juni. Monatsbericht: Deutsche Expedition des östlichen Mittelmeers. — Neuigkeiten: Alexanders Forschungen

Digitized by Google

im Kolyma-Gebiet. Hafen von Dschibuti. — *A. Maurizio, Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten (E. Hahn). — *K. Heinke, Monographie der algerischen Oase Biskra (Gradmann).

Juli. R. Marek, Südost-Europa und Vorder-Asien IV. — *M. G. Schmidt, Geschichte des Welthandels (Sieger). — *H. Grothe, Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte (Marek).

Preussische Jahrbücher. 1917:

August. E. Daniels, England und Russland in Armenien. — *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. (Eissfeldt).

Protestantische Monatshefte. 1917:

März. D. Völter, Zur Menschensohn-Frage. — P. Mehlhorn, Erwiderung.

April. P. Mehlhorn, Religion und Magie nach K. Beth. Mai. L. Köhler, Begriff und Gliederung einer Darstellung der Kultur der Hebräer.

8. P. W. Schmiedel, Das Abendmahl Jesu und das Kiddusch.

Rheinisches Museum. 1916:

4. A. Klotz, Die Quellen Ammians in der Darstellung von Julians Perserzug — E. Bickel, Beiträge zur römischen Religionsgeschichte.

Sitz. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin 1917. XXIX. XXX. XXXI. Karl Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes.

Theologisches Literaturblatt. 1917:

18. *O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Leipoldt). — *J. Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel (P. Krüger).

19. *E. Bass, Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud (E. König). — *A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche (Leipoldt).

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1917:

1/2. R. O. Franke: Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt. — H. Torczyner, Proverbiastudien. — A. Ungnad, Das Vokabular C. — A. Ungnad, Zur altbabylon. Chronologie. — A. Fischer, Der grosse marokkanische Heilige 'Abdesselām ben Mešīš. — A. Fischer, Der marokkanische Historiker 'Abu-l-Qāsim ez-Zajānī. — *Afrika n. d. arab. Bearbeitung d. *Γεωγραφικὴ ὑφήγησις* des Claudius Ptolemaeus von Muhammad ibn Mūsā al-Hwārizmī von H. v. Mžik (R. Hartmann). — *C. Meinhof, E. Studienfahrt nach Kordofan (R. Hartmann). — *S. Langdon, Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man (A. Ungnad). — *Archiv f. Wirtschaftsforschung im Orient (H. Stumme). — *A. v. Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkestan (O. v. Falke). — Kleine Mitt. von S. Krauss, C. F. Lehmann-Haupt, C. Brockelmann und S. Poznański. — Wissensch. Jahresbericht von Praetorius über die abessinischen Dialekte u. d. Sabaeo-Minäische; und von G. Röder über Aegyptologie.

Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins. 1917:

Bd. XL, 1—2. P. Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina. — M. Blanckenhorn, Regenfall im Winter 1915/16 auf sieben Beobachtungsstationen des DPV in Palästina. — *P. Thomsen, Palästina-Literatur III (Steuernagel). — *Palästinajahrbuch Jahrg. XI, XII (Steuernagel). — *M. Blanckenhorn, Syrien, Arabien und Mesopotamien (Schwöbel). — *R. Junge, Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft (Sobernheim). — *M. Blanckenhorn, Syrien u. d. Deutsche Arbeit (Steuernagel). — *G. Röder, Urkunden z. Rel. d. alten Aegypten (Steuernagel). — Zeitschriftenschau.

Zeitschrift f. Ethnologie. 1916:

VI. Eduard Hahn, Die Entstehung der Pflugkultur. Eine Erwiderung. — Felix von Luschan, Ueber Schlösser mit Fallriegeln (darin eine Deutung ägyptischer und babylonischer Darstellungen; zu letzteren ist die Erklärung des von Šamaš gehaltenen Gegenstandes als Schlüssel (also nicht als Säge) hervorzuheben.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Carl Maria Kaufmann, Handbuch der altchristl. Epigraphik. Freiburg i. B. Herdersche Verlagsh. M. 18 —.

J. Irle, Deutsch-Herero-Wörterbuch. Hamburg, Friedrichsen & Co. M. 15—.

G. Weil, Grammatik der osm.-türk. Sprache. Berlin, G. Reimer. M. 6 —; geb. M. 7 —.

*P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Leipzig, B. G. Teubner. M. 1,50.

P. Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. M. 5 —.

Sten Konow, Indien. Leipzig, B. G. Teubner. M. 1,50.

*Der Neue Orient. 1917. B. II H. 2.

*Die Islamische Welt. 1917. Nr. 10.

*Ztschr. für Kolonialsprachen. B. VIII, H. 1. M. 4 —.

K. Weichberger, Wie konnten die Urvölker ohne astronomische Werkzeuge Entfernungen am Himmel messen, und warum teilen wir den Kreis in 360 Grad? S.-A. aus „Das Weltall". 1917. H. 5—8.

Herm. Møller, Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter. 7. Raekke, Historisk og Filologisk Afd. IV. 1. København 1917.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Gelasius Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften auf Grund der nachgelassenen Papiere von Prof. Lic. Gerhard Loeschcke durch Dr. Margret Heinemann. Mit Einleitung und vierfachem Register. (XL, 262 S.) gr. 8°. 1917. M. 13.50; in Halbfranz geb. M. 18.50

(Die Griech. Christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. 28. Bd.)

Hrozný, Friedrich: Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm. (IV, 246 S.) gr. 8°. 1917. M. 21 —; geb. M. 23 —

(Boghasköi-Studien. Hrsg. von Otto Weber, 1. Stück.)

— Dasselbe, Zweites Heft. (IV u. S. 129—246.) gr. 8°. 1917. M. 11 —

(Boghasköi-Studien, 2. Heft.)

Thomsen, Peter: Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palaestina. Zusammengestellt und bearbeitet. Mit einer Haupt- und fünf Nebenkarten. (IV, 102 S.) 8°. 1917. M. 5 —

(Sonderdruck aus der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins".)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Hirschhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift

für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen

zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben

von

Felix E. Peiser

Einundzwanzigster Jahrgang

1918

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis Jahrgang 1918

Abhandlungen und Notizen.

	Spalte
Bondi, J. H.: Zu Sachau APO 4, 10	17
Bork, F.: Zum Jahresrätsel der Achiqargeschichte	226
Christian, V.: Neuarabisch iǧr „Fuss“	128
Dombart, Th.: Der Turmbau zu Babel	161
Erbt, W.: Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts	6. 33
— Zu F. E. Peisers „Jesaja Kap. 9“	78
— Eine Mond- und Sonnen-Finsternis im AT	176
Geller, S.: Das babylonische Neolitikum	209
Hüsing, G.: Kaspisches IV	43
— Zeichen ►E‹ = ḫir	76
— Kaspisches V	264
Humbert, P.: Der Deltafürst So'	224
Jirku, A.: „Hebräische“ u. „israelitische“ Sklaven	81
— Der assyrische Name des Benhadad III	279
Kletzel, W.: אני im Munde von Frauen	1
Landersdorfer, S.: Zur Etymologie von	175
Lehmann-Haupt, C. F.: Zur Ermordung Sanheribs	273
Madeja, E.: Das Ninlil-Tor zu Ninive	165
Marstrander, C.: VAT 7478 Kol. III 30 ff.	128
Meissner, B.: Eine babylonische Stele Assurbanipals (?)	119
— sabâtu pân maškê	124
— Lexikographisches 1—3	171
— Umma	219
— Šamaš-ibni von Bît-Dâkûri	220
— Lexikographisches 4	272
Peiser, F. E.: Jaudi	48
Perles, F.: Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern“	65
— Zur Aussprache von יהוה	129
Pokorny, J.: Ein neunmonatiges Jahr im Keltischen	130
Schmidkte, Fr.: Der Ort d. Ermordung Sanheribs	169
Schollmeyer, A.: Zur Serie ḫarra = ḫubullu	174
Schroeder, O.: Ein mündlich zu bestellender altbabylonischer Brief	5
— Zu den Königslisten von Assur	41
— Chronologische Miszellen	75
— Ueber die Glossen ši-ir(ma) und mar-ia-nu(ma)	125
— Zur Götterliste für den Schulgebrauch	127
— Reste der Sprache von Ḫanigalbat	174
— Ueber die ältesten Münzen	276
Schultz, Wolfg.: Iranisches bei Berossos	227. 257
Ungnad, A.: Der Gottesbrief als Form assyr. Kriegsberichterstattung	72
— Ein merkwürdiges sumerisches Lehnwort	115
— Sumerische Handerhebungsgebete	116
— Nabu und Nimurta	167
— Zur fünften Tafel der Serie HAR-RA	224
Wiedemann, A.: Trinken durch einen Schlauch	280

Besprechungen.

	Spalte
Aurich, Gust.: Hagios Nikolaos (C. Fries)	245
Bang, W.: Zu den türkischen Zeitbestimmungen (Heinr. Winkler)	286
Baumgartner, W.: Die Klagelieder des Jeremia (M. Löhr)	145
Beiträge zur Religionswissenschaft — Stockholm (Hans Rust)	290
Cassel, D.: Hebräisch-deutsches Wörterbuch (M. Löhr)	86
Dürr, L.: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (S. Landersdorfer)	141
Eichrodt, W.: Die Quellen der Genesis (M. Löhr)	86
Eissfeldt, O.: Erstlinge und Zehnten im AT (M. Löhr)	49
Emin Pascha siehe Stuhlmann	
Figulla, H. H. u. E. F. Weidner: Keilschrifttexte aus Boghazköi 1. u. 2. H. (B. Meissner)	18
Friedmann, M.: Sifra (S. Poznański)	50
Geller, S.: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e (O. Schroeder)	185
Glück, H.: Die beiden „sasanidischen Drachen“ (O. Schroeder)	243
Gressmann, E.: Das Weihnachtsevangelium (W. Erbt)	134
Grothe, W.: Türkisch-Asien u. s. Wirtschaftswerte (R. Hartmann)	99
Hall, H. R.: Catalogue of Egyptian Scarabs I (A. Wiedemann)	91
Hasenclever, Ad.: Geschichte Aegyptens im XIX. Jahrh. (M. Sobernheim)	246
Hell, Jos.: Die Religion des Islam (H. Rust)	243
Hoernes, M.: Urgeschichte der bildenden Kunst (M. Pancritius)	104
Hopkins, W.: Epic Mythology (I. Scheftelowitz)	99
Horovitz, S.: Siphre (S. Poznański)	51
Horten, M.: Einführung in die türkische Sprache und Schrift (Fr. Schwally)	29
Hussey, Mary Inda: Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum (W. Förtsch)	180
Imhoff: Die türkische Heeresmacht (C. F. Seybold)	149
King, L.: A history of Babylon (B. Meissner)	86
Klein, Otto: Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Br. Violet)	284
Krause, P. R.: Die Türkei (Fr. Schwally)	57
Kubitschek, Wilhelm: Zur Geschichte von Städten d. römischen Kaiserreichs (Arth. Mentz)	287
Langer, Fritz: Intellektual-Mythologie (Carl Fries)	297
Merz, E.: D. Blutrache b. d. Israeliten (W. Caspari)	83
Messel, N.: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (B. Violet)	143
Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin, 19. Jahrg. 2. Abt. (R. Hartmann)	145
— 20. Jahrg. 2. Abt. (R. Hartmann)	191

Digitized by Google

Spalte

Moritz, B.: Der Sinaikult in heidnischer Zeit (E. Brandenburg) 89
Palästinajahrbuch, 12. Jahrg. (J. Herrmann) 85
Peez, O. v.: Ein türkischer Grossvezier aus Graz (R. Hartmann) 244
Poebel, Arno: Historical and grammatical texts (W. Förtsch) 236
Schlögl, N. J.: Ijjob (I. Löw) 186
Schmidtke, F.: Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien (O. Schroeder) 48
Schulmann, L.: Zur türkischen Agrarfrage (M. Löhr) 59
Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens (Marie Pancritius) 291
Strack, H. L.: Jüdisches Wörterbuch; Jüdische Texte (F. Perles) 196
Stuhlmann, Franz: Die Tagebücher von Emin Pascha (E. Brandenburg) 152
Theis, Johannes: Die Weissagung des Abdias (J. Hehn) 283
Thomsen, P.: Denkmäler Palästinas a. d. Zeit Jesu (A. Allgeier) 50
Timme, P.: Tell el-Amarna vor d. deutschen Ausgrabung (W. Wreszinski) 97
Unger, E.: Die Stele des Bel-Haran-beli-ussur (O. Schroeder) 133
— Die Reliefs Tiglatpilesers III (O. Schroeder) 282
Weindler, F.: Geburts- und Wochenbettdarstellungen (W. Wreszinski) 242
Wessely, C.: Duodecim prophetarum minorum vers. Achmimicae, cod. Rainerianus ed. C. W. (W. Spiegelberg) 22

Verzeichnis der Rezensenten.

Allgeier, A. 50
Brandenburg, E. 98. 152
Caspari, W. 83
Erbt, W. 134
Förtsch, W. 180. 236
Fries, C. 245
Hartmann, R. 99. 145. 191. 244
Hehn, J. 283
Herrmann, J. 85
Landersdorfer, S. 141
Löhr, M. 49. 59. 86. 145
Löw, I. 196
Meissner, B. 18. 86
Mentz, Arthur 287
Pancritius, M. 104
Perles, F. 196
Poznański, S. 50. 51
Rust, H. 243
Scheftelowitz, I. 99
Schroeder, O. 48. 133. 185. 243
Schwally, Fr. 29. 57
Seybold, C. F. 149
Sobernheim, M. 246
Spiegelberg, W. 22
Violet, B. 143
Wiedemann, A. 91
Winkler, Heinrich 286
Wreszinski, W. 97. 242

Sprechsaal.

Caspari, W. 204
Förtsch, W.: Zu OLZ 1917 Sp. 50 31
Holma, H.: Zum Verständnis des Papyrus Sachau Nr. 8 204
Humbert, P.: Zu OLZ 1917 Sp. 350 31
Kittel, R.: Zur Umschrift der biblischen Namen 59
Meissner, Br.: Berichtigung zu OLZ 1918 Sp. 299
Peiser, F. E.: Zu Sp. 62 Anm. 1 106
— Zu OLZ Sp. 205 249
Poznański, S.: Zu den Namen Βερζελαΐος . . . 155

Altertumsberichte.

Aegypten 61. — Griechenland 61. — Italien 106. — Russland 106.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Vorderasiatische Gesellschaft 107. — Academie des Inscriptions et Belles-Lettres 107. 249. — Berliner Akademie der Wissenschaften 250.

Mitteilungen.

Fragmente der Res gestae Divi Augusti 61 — Urkundenbibliothek f. d. Geschichte des Islams 61. — Erwerbung d. K. Musen z. Berlin 61. — Seminar f. Orient. Sprachen 61. — Institut f. Islam und osteuropäische Geschichte 106. — Fondation de Goeje 155. — Vereinbarung zwischen R. Asiatic Soc. und Soc. Asiatique 155. — Archäologische Schule in Jerusalem 251.

Personalien.

Bittner, Max 155. — Chavannes, Ed. 107. — Dalman, Gust. 61. — Faik-Bei 31. — Frech, Fr. 31. — Gelzer, M., 251. — Missis Grenfell 289. — Hartmann, R. 204. — Hess, J. J. 107. — Karabacek, Josef von 289. — King, L. W. 107. — Klausner, J. 204. Kolbe, W. 251. — Kornemann 107. — Legrain, G. 61. — Lehmann-Haupt, C. F. 251. — Lütke, L. 204. — — Mann, O. 107. — Mez, Adam 61. — Radloff, W. 251. — Reisner, G. A. 107. — Schwab, Moïse 107. — Steller, E. 204. — Thierry, G. J. 204. — Thiersch, Herm. 155. — Wellhausen, J. 61. — Winkler, Heinrich 251.

Zeitschriftenschau Am Schlusse jeder Nummer.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 1 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Januar 1918**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 1—17

Bondi, J. H.: Zu Sachau APO 4,10 17

Erbt, W.: Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts . 6

Kletzel, W.: אני im Munde von Frauen 1

Schroeder, O.: Ein mündlich zu bestellender altbabylonischer Brief 5

Besprechungen . . . . Sp. 18—31

Figulla, H. H., und E. F. Weidner: Keilschrifttexte aus Boghazköi 1. u. 2. Heft (Bruno Meissner). 18

Horten, M.: Einführung in die türkische Sprache und Schrift (Fr. Schwally) 29

Duodecim prophetarum minorum vers. Achmimicae, cod. Rainerianus ed. C. Wessely (W. Spiegelberg) 22

Sprechsaal 31

Förtsch, W.: Zu OLZ 1917 Sp. 50 31

Humbert, P.: Zu OLZ 1917 Sp. 350 31

Personalien 31

Zeitschriftenschau . . . 31—32

Zur Besprechung eingelaufen . . 32

אני im Munde von Frauen.

Von Wolfgang Kletzel.

Drivers Bemerkung[1], אָנֹכִי sei volltöniger und emphatischer als אָנִי, fand gelegentlich Beachtung, unter anderen durch Sellin[2], der die bedeutungsgeschichtliche Konsequenz zog: אני indicat animum loquentis modestum vel demissum, אנכי sei der Ausdruck einer gravitas. Freilich hat Sellin den von ihm behaupteten Bedeutungsunterschied noch mit Gesetzmässigkeiten in der Satzstellung des Pronomens rechtfertigen wollen. Sie sind widerlegt worden. Aber sein Versuch, einen wenigstens zeitweiligen Bedeutungsunterschied beider anzunehmen, verdient für sich Beachtung; er eignet sich zunächst zur Anwendung in jedem Gespräche zwischen Angehörigen verschiedener sozialer Stände. Auch abgesehen von einzelnen Gesprächen in welchen sich der soziale Abstand bemerklich macht, wird ein durch Amt und Vermögenslage Bevorzugter oft mit gravitas von sich sogar reden, ein Untergeordneter aber modeste. Es sei ganz davon abgesehen, wie vor Jahwe selbst der König das unterwürfige אני wählen mag[3], ja wie Jahwe selbst durch häufiges אני seine Herablassung zu den Anbetern bekundet. Durch solche Folgeerscheinungen wird der Standesunterschied, der einmal in beiden Selbstbezeichnungen gelegen war, schliesslich wieder aufgehoben, und nur noch die ihrer selbst nicht mehr sichere Gewohnheit wie auch eine unklare Empfindung für Euphonie des Augenblicks tritt noch für etwas Abwechslung im Gebrauche beider Formen ein, bis die kürzere die vollere endgiltig überflügelt.

Unter die sonstigen gesellschaftlichen Unterschiede reiht sich der ein, der nach altorientalischer Auffassung zwischen den beiden Geschlechtern besteht. Bisher galt der hadramautische Dialekt als der einzige semitische, welcher auch in der 1. Pers. sing. zwei Geschlechter unterscheide[1]. Zur Vollkommenheit dieses Unterschiedes gehört Ausschluss je der einen Form vom Sprachgebrauch des anderen Geschlechts. Aber auch, wo die Regelung nicht so streng durchgeführt ist und nur ein ziffernmässiges Uebergewicht des Gebrauchs der einen Selbstbezeichnung durch Männer oder der anderen durch Frauen nachgewiesen werden kann, das mit der Verdrängung der einen Form aus dem allgemeinen Sprachgebrauch naturgemäss wieder verschwand, ist wenigstens eine grundsätzliche Tendenz nach lautbarer Unterscheidung der Geschlechter vorgelegen. Ja eben die Unfertigkeit

[1] Journal of Philology 1881 XI 222 ff.

[2] De origine carminum 1892 S. 105 ff.

[3] Fast durchgehends vermeiden die Beter in den Psalmen אנכי: (8 אנכי: 64 אני); nur drei אנכי finden sich in dem späten Psalm 119; Engel sagen Num. 22 32 und Dan. 10 11 אנכי, sonst 9 mal אני (Jos. 5 14; Jdc. 13 11; 1. Reg. 22 21; 2. Chr. 18 20; Ez. 40 4; Sach. 1 9; Dan. 9 21. 10 12. 20).

[1] Brockelmann, Grundriss der vergl. Gramm. der semit. Spr. 1908 Bd. 1 S. 297 f.

Digitized by Google

der Erscheinung gestattet uns einen Einblick in das Werden solcher weitverbreiteter und vergleichsweise starrer Spracherscheinungen, wie die Unterscheidung der Geschlechter, der Pronomina, Flexionsbestandteile u. dergl.

Männliche Wesen sagen:

I. redend eingeführte Gattungstypen אנכי 1 mal (Sach. 13 $_5$ a und b).

אני 5 mal (Ex. 13 $_{15}$; Jes. 19 $_{11}$; 56 $_3$; Joel 4 $_{10}$; Prov. 26 $_{19}$).

II. Völkerschaften 8 mal אני Num. 20 $_{19}$; Jos. 17 $_{14}$; Jdc 1 $_3$; 2. Sam. 19 $_{44}$; Jes. 49 $_4$; Sach. 8 $_{21}$; Thren. 3 $_{1; 55}$[1].

Einzelne Personen:

אנכי

I.	Propheten (11)	34 mal
II.	Aelteste (Richter, Sippenvorst.) (22)	119 mal
III.	Priester (Weisheitslehrer) (3)	7 mal
IV.	Könige (Fürsten, Prinzen) (9)	23 mal
V.	Kämpfer (9)	14 mal

אני

I.	Propheten (15)	68 mal
II.	Aelteste (Richter, Sippenvorst.) (17)	54 mal
III.	Priester (Weisheitslehrer) (4)	34 mal
IV.	Könige (Fürsten, Prinzen) (23)	72 mal
V.	Kämpfer (7)	9 mal
VI.	sonstige Beamte a) höhere (10)	30 mal
	b) niedere (4)	7 mal

Besondere Beachtung verdient aber die Beteiligung der redenden Frauen an dem Gebrauch der beiden Pronomina. In ihrem Munde ist nämlich אני von vornherein etwas häufiger, als es dem allgemeinen Verhältnis der Verbreitung beider Pronomina in der überlieferten Literatur entspräche[2]. Ergibt sich schon hieraus ein geringfügiges Uebergewicht von אני im Munde der Frau, so verstärkt es sich, wenn die einzelnen Vorkomnisse klassifiziert werden.

I. Niedere Frauen: Nur Hagar (Gen. 16 $_8$) sagt אנכי, dagegen אני 2. Sam. 14 $_5$; 1. Reg. 3 $_{17}$; Rut 1 $_{21}$ (Na'emi)[3]; Cant 1 $_5$ und noch 11 mal.

II. Angesehene Frauen sagen אנכי 2. Sam. 20 $_{19}$[4]; 2. Reg. 4 $_{13}$; Hanna 1. Sam. 1 $_{15. 28}$ gegen 1 אני 1. Sam. 1 $_{26}$; Debora Jdc. 5 $_3$[5].

5 Frauen bei J 7 mal[1] gegen je 1 אני (Gen. 18 $_{12}$; 27 $_8$); dazu vielleicht Rut, weil sie trotz unscheinbarer Jugend Heldin einer eigenen Erzählung ist (?) 3 mal אנכי (Rut 2 $_{10. 13}$; 3 $_9$) und aus demselben Grunde Jephtas Tochter (Jdc. 11 $_{37}$).

Dies entspricht der vermuteten sozialen Verteilung der beiden Pronomina einigermassen, aber nicht dem behaupteten Unterschiede ihres Alters in der alttestamentlichen Literatur. Ausgesprochen alte Stellen sagen אני, junge אנכי. Wo aber אנכי in wirklich altem Zeugnisse vorliegt, muss die Einseitigkeit der Bezeugung auffallen. Das ist beim Jahwisten der Fall.

Noch mehr aber gibt zu denken, dass selbst die gesellschaftlich höchststehenden Frauen אני bevorzugen: so die ägyptische Prinzessin (Ex 2 $_9$), Abigail (1. Sam. 25 $_{24. 28}$.) Tamar (2. Sam. 13 $_{13}$), Isebel (1. Reg. 21 $_7$), Esther 4 mal (Esther 4 $_{11. 16}$, 7 $_{4. 8}$ $_5$). Diese Frauen gehören durch Glück oder Schicksal dem königlichen Stande an; nur in Batsebas Selbstbezeichnung überwiegt das Pronomen der Würde[2].

Weibliches אנכי verbleibt in der Hauptsache dem Jahwisten für die berühmten Ahnfrauen der vormosaischen Zeit, und ist wohl ein Mittel, das sich allmählich eingebürgert hat, ihre über das Mass von gewöhnlichen Frauen hinausgehende Bedeutung und Macht auszudrücken. Die durch Stellung und Energie hervorragende Abigail, Isebel und Esther sollten ebenso behandelt sein. Sie hätten allen Anspruch darauf, und doch geschieht dies nicht.

Die weiblichen Personifikationen sagen אני: Jerusalem 5 mal (Jes. 49 $_{21a, 21b}$; Mich. 7 $_7$ Thren. 1 $_{16. 21}$.) Ninive (Zeph. 2 $_{15}$) Tyrus (Ez. 27 $_3$), die חכמה 5 mal (Prov. 1 $_{26}$. 8 $_{12. 14. 17. 27}$.) mit einer Ausnahme (Num. 22 $_{30}$[3].)

In der Rede der Frauen ist אנכי also frühzeitiger beseitigt worden[4]; darin äussert sich die gesellschaftliche Gedrücktheit der orienta-

---

[1] Ich halte in Thren. 3 mit Smend (Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1888 S. 62 f.) und Steuernagel (Einleitung in das Alte Testament 1912 S. 757) den Redenden für die personifizierte Gemeinde.

[2] Es findet sich abgesehen von der Selbstbezeichnung Jahwes: אנכי 231 mal, אני 400 mal (Verhältnis 1 : 1,73), davon fem. אנכי 22 mal, אני 40 mal (Verhältnis 1 : 1,82).

[3] Diese drei sind typisch für Bescheidenheit.

[4] LXX bieten hier zwei Uebersetzungen, die ursprünglichere, ohne אָנֹכִי, lautet: *Ἠρωτημένος ἠρωτήθη ἐν τῇ Ἀβὲλ καὶ ἐν Δάν, εἰ ἐξέλιπον, ἃ ἔθεντο οἱ πιστοὶ τοῦ Ἰσραήλ.*

[5] In LXX fehlen beide אנכי in Coislianus, Venetus, 29. 121. Das zweite אנכי fehlt noch in 15, 18, 19, 44, 64, 84, 108, 134 (Zählung nach Holmes-Parsons: Vetus Testamentum Graecum 1827).

[1] Gen. 16 $_5$; 24 $_{24}$; 25 $_{22}$; 29 $_{33}$; 30 $_1$; 30 $_3$; 38 $_{23}$. Doch ist אנכי in LXX nicht immer gut bezeugt. Gen. 16 $_5$ om. Chrysostomus. Gen. 24 $_{24}$ om. sehr viele Kodices. Gen. 25 $_{22}$ *τί μοι τοῦτο* Gen. 29 $_{33}$ *μου .. τὴν ταπείνωσιν.* Gen. 30 $_1$ om. Theodoret Chrys. Gen. 30 $_3$ om. 19 Gen. 38 $_{25}$ om. 31.

[2] 1. אני (1. Reg. 1 $_{21}$): 3 אנכי (2. Sam. 11 $_5$; 1. Reg. 2 $_{18, 20}$). 2. Sam. 11 $_5$ om. LXX Ven. gleich Gen. 38 $_{25}$; wohl stereotyp.

[3] Doch kommt der redenden Eselin des Bileam sicher eine ungewöhnliche Bedeutung zu. (Vgl. Gressmann: Schriften des Alten Testaments in Auswahl 1910 2. Abteilung Band 1, S. 60).

[4] Damit würde also die Bemerkung Brockelmanns (s. o.), dass von allen semitischen Sprachen nur das Hadramautische bei dem Pronomen der 1. Pers. Sing. einen Unterschied nach dem Geschlecht kennt, nicht übereinstimmen.

Digitized by Google

lischen Frauen im Zeitalter städtischer Lebensweise. Dieser Umstand greift dem Altersunterschiede, den das literarische Vorkommen der beiden Pronomina erkennen lässt, vor und durchkreuzt dadurch die in der Bildung begriffene Verteilung der beiden Formen auf zweierlei gesellschaftliche Schichten.

Ein mündlich zu bestellender, altbabylonischer Brief.

Von Otto Schroeder.

Ein Beispiel für einen altbabylonischen Brief, der zweifellos nicht zur Ablieferung an den Adressaten bestimmt war, sondern einem Boten als Unterlage für mündliche Bestellungen diente, ist das Täfelchen VAT 772, das ich VAS XVI Nr. 7 veröffentlichte. In 21 Zeilen sind drei kurze Briefe zusammengedrängt; Brief I = Z. 1—9, Brief II = Z. 10—14, Brief III Z. 15—21. Da die Angelegenheiten eng miteinander verwoben sind, und zwar, wie aus dem Wortlaut hervorgeht, in nicht gerade erfreulicher Weise, ist es auch m. E. ausgeschlossen, dass den verschiedenen Adressaten das Täfelchen zur Einsichtnahme vorgelegt wurde; es kann nur dem Boten — der somit als des Lesen kundig erwiesen wäre — zur Information mitgegeben worden sein.

Umschrift:

I. [1]*a-na Ki-in-pî-*[d]*Marduk* [2]*ki-bé-ma* [3]*um-ma Amat-*[d]*Mera e-mi iḳ-ta-pî-ma* [4]*a-wa-tum šá i-na Bâbilim* [5]*a-wa-tum a-ḫi-šú a-ba-am* [6]*te-e-im-šú gi-im-ra-am* [7]*2 šiḳil kaspim áš-šú-mi-ia* [8]*gu-um-šú-ma a-na-ku* [9]*gi-im-ra-šá tu-a-pa-al.*

II. [10]*a-na Ba-ma-tim* [11]*ki-bé-ma um-ma Amat-*[d]*Mera*[ra]*-ma* [12]*a-nu-um-ma a-na Ki-in-pî-*[d]*Marduk* [13]*i-si-zu ni-di a-ḫi* [14]*la ta-ra-ši-šú.*

III. [15]*a-na* [d]*Mera-na-ṣir ki-bé-ma* [16]*um-ma* [d]*Nanna(r)-in-tuḫ-ma* [17]*ú-ul a-áš-pu-ra-ku-ú* [18]*um-ma a-na-ku-ú-ma* [19]*a-di 5 šiḳil kaspim* [20]*a-li-ik ni-di a-ḫi* [21]*la ta-ra-ši.*

Uebersetzung:

I. Zu *Kîn-pî-Marduk* sprich: So sagt *Amat-Mer*, der Schwiegervater (?): die Angelegenheit da in Babylon, ist die Angelegenheit seines Bruders ....., den ganzen „Betrag", 2 Sekel Silber um meinetwillen ..... ich; ganz sollst du sie erstatten!

II. Zu *Bamâtu* sprich: So (sagt) *Amat-Mer:* Jetzt tritt unverzüglich hin zu *Kîn-pî-Marduk.*

III. Zu *Mer-nâṣir* sprich: So (sagt) *Nannar-intuḫ:* Habe ich dir nicht geschrieben: Komm unverzüglich mit 5 Sekel Silber?! —

Amat-Mer („Dienerin des Mer") ist natürlich eine Frau; die Bezeichnung *e-mi* „Schwiegervater" in Z. 3 ist doch wohl Schreibfehler aus *e-mi-tu* „Schwiegermutter". Die ziemlich energische Dame hat mit ihrem Schwiegersohn *Kîn-pî-Marduk* einen Streit wegen einer — mir nicht ganz klaren — Angelegenheit in Babylon, und verlangt in dieser Sache die Zahlung von 2 Sekel Silber. (Brief I). — Um die Zahlung zu beschleunigen, fordert sie *Bamâtu* auf, dem *Kîn-pî-Marduk* keine Ruhe zu lassen (Brief II). — Gleichzeitig mahnt *Nannar-intuḫ*, vielleicht der Gatte der *Amat-Mer?*, den *Mer-nâṣir* um 5 Sekel Silber (Brief III). —

Beachte die Schreibung *iḳ-ta-pî (KA)* in Z. 3 und die hübsche Namensschreibung in Z. 11 *[d]Mera[ra]*, die vielleicht die spätere Lokalisierung des Briefes ermöglicht. Z. 17 bezeichnet das lange *ú* die Frage. Vgl. Delitzsch, Assyr. Gramm.[2] § 189.

Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts.

Von Wilhelm Erbt.

Nach den Vorarbeiten Winklers und unter sinngemässer Anwendung des Verfahrens Peisers, die Urgestalt eines geschlossenen Textes zu rekonstruieren, muss es gelingen, das Rätsel des Danielbuches zu lösen und die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts zu gewinnen. Natürlich darf man bei dem Zustande des heutigen Textes, der teils in hebräischer, teils in aramäischer Sprache vorliegt, der bald von Daniel erzählt, bald ihn, bald eine andere Person berichten lässt, der also deutlich die Merkmale an sich trägt, dass er durch scharf zufassende Hände wieder und wieder gegangen ist, nicht wagen, bis zu dem Urwortlaut vorzudringen. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, die verschiedenen Stufen der Textgestaltung zu bezeichnen. Es lassen sich, um es kurz zu sagen, fünf Bearbeitungen des Danielbuches unterscheiden, die ich im folgenden Daniel I. II. III. IV. V. abkürze. Jede folgende setzt die vorangehende als ihre Grundlage voraus. Ich führe den Leser sofort zu dem Ergebnis meiner Untersuchung, anstatt dass ich mit ihm zusammen noch einmal die harte und weite Strasse bis zu ihrem endlichen Gewinn zurücklege, womöglich gar, um die Irrwege und Absonderlichkeiten meiner Vorgänger zu bekämpfen oder Lob und Anerkennung zu spenden. Ich gebe zunächst eine schematische Uebersicht über den Entwickelungsgang des Danielbuches.

Digitized by Google

a) Uebersicht über die Entwickelung der heutigen Textgestalt.

II. 121: „Daniel erlebte noch das erste Jahr des Königs Koreš".

Nabonids Traum, seine Deutung durch Daniel und sein Ausschluss von der Herrschaft, ein Gottesgericht (331—434).

Belsazar, der Sohn des Königs, entweiht die Tempelgeräte. Daniel deutet die Schrift, die hebräisch ursprünglich gelautet haben mag: „Weil du meine Gefässe entweihst, zerbricht dich der Perser."

כְּלִי wurde im Aramäischen entstellt über מאני מאני = כלי כלי zu מנא מנא. Das Hiphil von קלל steckt in חקל, eine Form von פרס und פרסי in ופרסין, (Kap. 5).

„In derselben Nacht wurde Belsazar, der Königssohn, getötet, und Koreš erhielt die Herrschaft". (Kap. 6). Er unterstellt das Reich zwei Ministern, einem guten und einem bösen (Haman-Mardochai-Motiv), Daniel und Kambyses. Dieser erhält Babel. Verleumdung Daniels, seine Errettung aus der Löwengrube. Koreš voll Hochachtung vor Daniels Gotte übernimmt selbst die Regierung 92: „Im Jahre seines Regierungsantritts ...." — Ende 538 —.

III. 629: „Daniel erging es wohl unter der Regierung des Persers Koreš."

IV. „und unter der Regierung des Darius."

V. Tilgung des Namens Kambyses und Bearbeitung. Belsazar wird König der Chaldäer, Nebukadnezar sein Vater, Darius, der Meder, sein Nachfolger.

V. Bearbeitung für die Seleukidenzeit unter Einfügung von Nebukadnezars Traum in seinem 2. Jahre. (Kap. 2).

Nabonid und Ewil-Merodach werden Nebukadnezar genannt.

I. Im 1. Jahre Nebukadnezars (= Jahr 3 Jojakims) kommt Daniel mit seinen beiden Freunden als Geisel nach Babel. Der König lässt die beiden Knaben erziehen (Kap. 1).

„Nebukadnezar starb, und Ewil-Merodach, sein Sohn, ward König an seiner Statt."

Bei der Einweihung eines Götterbildes werden Daniel und seine beiden Freunde wegen Missachtung des Gottes angeklagt und zum Feuertode verurteilt; sie bleiben aber unversehrt. Darauf spricht Ewil-Merodach in einem Edikt seine Hochachtung vor ihrem Gotte aus und befördert sie zu hohen Stellungen in der Hauptstadt (Kap. 31—30).

III. Im ersten Jahre des Kambyses Daniels Traum von den vier Weltreichen: Lydien, Medien, Babylonien, Persien. Das vierte Tier hat drei Hörner, zwischen denen ein viertes aufschiesst: Kyros, Kambyses, Smerdes und der ein neues Herrscherhaus begründende Darius, von dem III die Heilszeit erwartet: „an diesem Horn waren Augen wie Menschenaugen". (Kap. 7). »

IV. fügt hinzu: „da kam einer, der einem Menschen glich, mit den Wolken des Himmels heran. Dem wurde Macht, Ehre und Herrschaft verliehen."

V. fügt die 10 Hörner hinzu und vollendet die Zeichnung des vierten Hornes: „ein Mund, der hochfahrende Dinge redete" usw. Datierung geändert: Erstes Jahr Belsazars.

→ III. Daniels Traum vom Kampfe des Widders und Ziegenbocks (Kap. 8) im 3. Jahre des Kambyses, eingeschaltet als Ueberleitung zu Kap. 9.

Gegen den zweigehörnten Widder (Babylonien unter Nabonid und Belsazar), dessen höheres Horn zuletzt emporwächst, geht ein Ziegenbock an mit einem grossen Horn (Kyros), das auf dem Höhepunkte seiner Macht abbricht. „Und hervorging ein anderes kleines Horn (Kambyses), das nach Süden hin (Aegypten) gross tat. Auch gegen das Heer des Himmels tat es gross, stürzte zu Boden von dem Heere des Himmels und trat sie mit Füssen. Auch gegen den Fürsten des Heeres tat ⟨es⟩ gross; ihm wurde das tägliche Opfer entzogen und die Stätte seines Heiligtums gestürzt .... Zwei Heilige: 2300 Tage dauert die Aufhebung des Gottesdienstes.

Daniel ist eine Zeit lang krank, gesundet, kann das Gesicht nicht verstehen.

V ändert im Gesicht und deutet das nicht verstandene (!) Gesicht durch Einführung Gabriels auf Persien und Griechenland, auf die Seleukidenzeit (815—26). Datierung geändert: 3. Jahr Königs Belsazars.

Digitized by Google

I. (Fortsetzung).

[„Nebukadnezar starb, und König wurde Ewil-Merodach, sein Sohn, an seiner Statt."] Kap. 9 2:

בשנת מלכו בינתי בספרים מספר השנים אשר היה דבר־יהוה אל־ירמיהו הנביא למלאת [a] לעמי שבעים שנה

„Im Jahre seines Regierungsantritts achtete ich in den Schriften auf die Zahl der Jahre, von denen das Jahwewort an den Propheten Jeremia erging, zu füllen meinem Volke 70 Jahre."

Gabriel erscheint: „Daniel, ich bin jetzt ausgegangen, um dich klar zu belehren" (Stichwort: בינה).

שבעים [c] נחתך על־עמך [b] לכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם [חזון ו]נבואה

„Siebenheiten sind über dein Volk verhängt, Schuld zu sühnen, ewige Gerechtigkeit herbeizuführen und [Schauung und] Weissagung zu versiegeln" (d. h. für erledigt zu erklären).

II.

[a] לחרבות ירושלם

„zu füllen den Trümmern Jerusalems 70 Jahre."

[b] ועל־עיר קדשי

„Siebenheiten sind über dein Volk und die Stadt meines Heiligtums verhängt . . . ."

III.

בשנת אחת לדריוש מזרע אחשניש אשר המלך על־מלכות כשדים בשנת אחת למלכו

„Im ersten Jahre des Darius aus dem Geschlecht des Achämenes, der über das Reich der Chaldäer König geworden war, in seinem ersten Regierungsjahre . . . ."

Gabriel erscheint; Hinzufügung: „Merke auf das Wort, und du wirst das Gesicht verstehen." (Stichwort: מראה).

[c] „Siebenzig sind über dein Volk und die Stadt meines Heiligtums verhängt, zu beenden den Frevel, zu beseitigen die Untat (des kleinen Hornes) . . . . und einen Hochheiligen zu salben."

ותדע ותשכל מן־מצא דבר [d] לשבות ירושלם עד־[e] נגיד שבעים שבעה [f] תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ ומצוק העתים ואחרי [g] מועדים ששים ושנים יכרת [h] נגיד והעיר והקדש ישחית עם [i] הבא וקצו בשטף ועד קץ מלחמה נחרצת [k] [l] שבוע אחד ישבית זבח ומנחה והגביר בירת לרבים [m] בקץ [n]

„Wisse und verstehe: vom Ausgang des Befehls, Jerusalem wegzuführen, bis zu einem Fürsten sind sieben Siebenheiten; du wirst zurückkehren, und gebaut wird Markt und Graben, doch Bedrängnis sind die Zeiten. Und nach 62 Fristen wird beseitigt der Fürst, und die Stadt und das Heiligtum wird zerstören Volk des Ausrückenden. Und sein Ende ist wie eine Sturmflut; und bis zum Ende beschlossener Krieg. Eine Siebenheit lang wird er aufhören lassen Schlacht- und Speiseopfer. Und er wird stark machen den Bund mit vielen am Ende."

[c] IV: שְׁבָעִים שבעים „zwei Siebenheiten Siebenheiten", von V als 70 Siebenheiten missverstanden; er hat danach statt g השבעים eingesetzt.

[d] IV: להשיב ולבנות: „vom Ausgang des Befehls, rückgängig zu machen und Jerusalem zu bauen."

[e] IV: עד־משיח נגיד: „bis zu einem fürstlichen Gesalbten."

[f]: ושבעים ששים ושנים: falsche Wiederholung der Zeile g durch einen Abschreiber, weist auf eine Handschrift mit 15 Buchstaben auf der Zeile.

[g] siehe c.

[h]: ausgelassen, am Rande nachgetragen und dann in die folgende Zeile bei einer Abschrift eingesetzt. משיח ואין און לו: Glosse eines Lesers von IV, in Erinnerung an des „fürstlichen Gesalbten" Schicksal: „der Gesalbte (wird beseitigt); und er hatte keine Schuld." Die Glosse nimmt Bezug auf Jes. 53 9.

[i]: siehe h.

[k] V: שממות: das Stichwort der Seleukidenzeit.

[l] V hat die beiden letzten Sätze umgestellt, weil er den zweiten auf die Verbindung des Antiochos Epiphanes mit der hellenistischen Partei bezog; diese Verbindung aber geht der Aufhebung des Gottesdienstes voraus.

[m] V: וחצי השבוע. Die LXX las noch ἐν τῷ τέλει.

[n] V: der Schluss gehört der Seleukidenzeit an: משמם und שומם.

IV bearbeitet Kap. 9 in der in den Anmerkungen c—n dargelegten Weise.

V bearbeitet Kap. 9 in der in den Anmerkungen c—n dargelegten Weise und gibt die neue Datierung: בשנת אחת לדריוש בן־אחשורוש מזרע מדי.

Digitized by Google

IV.

Kap. 10: Im 33. Jahre des Königs Darius wird Daniel eine Offenbarung zuteil. Er hat vorher drei Wochen lang auf leckere Speise, Fleisch und Wein verzichtet. Den Anlass zu dieser Selbstkasteiung hat V. gestrichen. Die Zeitverhältnisse müssen ihn gegeben haben; diese Schilderung wird sich nicht mit der Lage in der Seleukidenzeit haben vereinbaren lassen. Wir hören jetzt nur, dass „von dem ersten Tage an, da er sich vorgesetzt hatte, Einsicht zu gewinnen und sich vor seinem Gotte zu demütigen, seine Worte Gehör fanden."

Am 24. 1. erscheint ihm am Ufer des Tigris „ein linnengekleideter Mann, goldgegürtet" (MT ופז Glosse zu כתם — LXX „in Byssus gekleidet, mit einem Byssusgürtel, und aus seiner Mitte Licht"). Zuerst niedergebrochen, dann aber von dem Manne aufgerichtet, hört er von ihm: „Der Perserfürst stand mir 21 Tage lang entgegen, da kam Michael[, einer der ersten Fürsten,] mir zu Hilfe, und ⟨ihn liess ich⟩ dort zurück neben dem Perserfürsten, und kam, dir Kunde zu geben, was deinem Volke begegnen wird am Ende der Tage .... Weisst du, warum ich dir erschienen bin? Gleich werde ich zurückkehren, um mit dem Perserfürsten zu streiten, und wenn ich ausziehe, ist der Griechenfürst erschienen."

[a] „Und nun will ich dir Wahres verkünden" (vgl. Winckler, Altor. Forschungen II S. 442 ff.).

Kap. 11: [2] Drei Könige stehen da (Lydien, Medien, Babylonien Kap. 7), aber der vierte (Kyros) wird sich grössere Macht als alle erwerben. [3] Und er steht da, ein streitbarer König, und beherrscht eine grosse Herrschaft [a] [und handelt, wie es ihm gefällt]. [20] Und es tritt aus seiner Wurzel ein Schössling (LXX) an seine Stelle, der verschwinden lässt das Jauchzen (היורד; Glosse dazu: נוגש מלכות „der bedrückt das Reich"). [22] Und Streitkräfte [der Ueberschwemmung] werden vor ihm weggeschwemmt; und zerbrechen wird man auch (ו Dittographie) den Fürsten des Bundes. [20] Und nach einiger Zeit wird er zerbrochen, nicht im Zorn und nicht im Streit. [a] [21] Und es tritt an seine Stelle ein Verachteter, und nicht legt man auf ihn den Glanz der Herrschaft; und er kommt im Frieden und ergreift die Herrschaft durch ⟨seine⟩ Verstellungskünste. [23] Und nachdem man sich gegen ihn (עליו) verbündet, wird Trug geübt. Und er zieht aus [a] und wird stark mit wenigen Leuten. [24] [Im Frieden und] mit den Adligen der Hauptstadt wird er kommen und eignet sich an, was sich seine Väter und Ahnen nicht angeeignet haben. [Raub, Beute] und Besitz wird er an sie verteilen und wider die Unzugänglichen (Part. Pual בצר) richtet er seine Pläne (ו Dittographie) [a] [bis zum Ende]. [40] Und zur Zeit des Endes wird er wider ⟨sie⟩ stürmen mit [Wagen und Reitern und] vielen Schiffen. [44] Und Meldungen werden ihn erschrecken aus Norden, und er wird ausrücken in grossem Grimm, [viele zu verderben und zu vernichten]. [45] Und er wird seine Prachtzelte aufschlagen innerhalb der Meere; doch er kommt zu seinem Ende, [a] [und nicht ist ihm ein Helfer]. 12 [1] In jener Zeit wird sich Michael, der grosse Fürst, erheben, und es wird eine Zeit der Drangsal sein, wie es keine gegeben, seit Menschen sind, und er wird retten dein Volk".

[8] Daniel hört, aber er versteht es nicht und spricht: O Herr, was ist das Ende von alledem? [9] Er sprach: Geh, Daniel! Denn geheim und versiegelt sind die Worte bis zur Zeit des Endes. [[12] Heil, wer ausharrt und erlebt 1335 Tage.]

V bearbeitet die Offenbarung für die Seleukidenzeit unter Aenderung der Datierung: 3. Jahr des Koreš.

[a] Von a zu a reicht eine Strophe von 6 Versen zu 3 Hebungen.

b) Ausführungen zur Uebersicht.

I. Für das Jahr 562, für das Jahr des Regierungsantrittes (reš šarrûti — ראשׁ מלכו) Amel-Marduks, weist ein Schriftsteller nach, dass die Zeit der Erfüllung der jüdischen Hoffnungen gekommen sei. Er geht von dem 3. Jahre Jojakims 604 aus, das zugleich das 1. Nebukadnezars ist. Diese Gleichung muss er berücksichtigt haben; denn alle Zeitangaben im Danielbuche beziehen sich ausnahmslos auf die Regierungsjahre der Grosskönige. Gewiss wird er diesen Zeitpunkt besser begründet haben als der gegenwärtige Text; denn er schöpfte aus lebendiger Erinnerung und hatte nichts umzuwerfen, wie es der letzte Bearbeiter aus der Seleukidenzeit zu tun gezwungen war. Der Anfang des Buches zeigt deutlich die Tätigkeit dieser Hand. Wer sind Vers 2 die „sie", die Nebukadnezar ins Land Sinear brachte? Man wird nach den folgenden Versen anzunehmen haben, dass im Urtext der Prinz Daniel mit zwei Freunden von Jojakim im 1. Jahre Nebukadnezars, nach der Schlacht bei Karkemiš und dem Rückzuge Nechos nach Babel vergeiselt

Digitized by Google

wurde (vgl. ein Beispiel bei Peiser Habakuk MVG 03 S. 11). Dass der Bearbeiter aus der Seleukidenzeit das 1. Jahr Nebukadnezars vorgefunden hat, beweist die Fortsetzung, die er dem ersten im 2. Kapitel gab: hier erzählt er einen Vorgang aus dem 2. Jahre Nebukadnezars. Er hat also die Gleichung 3. Jahr Jojakims = 1. Jahr Nebukadnezars missverstanden und die Angabe 2 Kön. 241 ff. falsch eingedeutet.

Gegen die Aussage im Jeremiabuche weist unser Schriftsteller nach, dass nicht 70 Jahre, sondern „Siebenheiten" von Jahren, „über sein Volk" verhängt und dass, da die Zeit der Erfüllung gekommen, Schauung und Weissagung zu versiegeln, für erledigt zu erklären seien. Er lässt also den Engel Gabriel die im Jeremiaspruche überlieferten Konsonanten שבעים mit anderen Vokalen lesen, als sie vorher Daniel, der herkömmlichen Deutung folgend, gelesen hat. Wir kommen vom Jahre 604, dem ersten der Haft Daniels, wenn wir um Siebenheiten vorwärts gehen, tatsächlich auf das Jahr 562 als den angeblichen Beginn der neuen Zeit: 604—562 = 42 = 6 Siebenheiten. 42 ist die Unterweltzahl, bezeichnend für die Zeit einer Gefangenschaft.

Mit zwei erbaulichen Geschichten legitimierte Daniel I. seinen Prinzen als einen Mann, der ein massgebendes Urteil über Zukunftfragen abzugeben vermag. Ursprünglich bestand Daniel zusammen mit seinen beiden Freunden im Feuerofen die Probe (Winckler, Altor. Forschungen II S. 237). Diese Legende will nachweisen, dass der neue König Amel-Marduk vor dem Gotte Daniels Hochachtung besitze. Die Beförderung Daniels und seiner Freunde entspricht der Begnadigung Jojachins. So sucht Daniel I. die Gemüter in Spannung zu versetzen und für seinen Nachweis empfänglich zu machen, dass das Jahr 562 die grosse Wendung bedeute, dass alle noch vorhandenen Schwierigkeiten überwunden werden würden.

II. Diese kurze Schrift machte Daniel II. im Jahre 538 wieder zeitgemäss, nachdem Amel-Marduks Vorgehen keine weiteren Folgen gehabt hatte. Kyros hatte zunächst seinen Sohn Kambyses vom Nisan bis Kislew 538 das Königtum Babel einnehmen lassen (Winckler KAT^3. S. 114 nach Prašek und Peiser). Dann hatte er sich selbst den Titel eines Königs von Babel zugelegt. In seinem ersten Regierungsjahre 537 (Esr. 11) erliess er als solcher das Edikt, das den Aufbau Jerusalems und die Abreise von Rückwanderern nach Judäa erlaubte. Vor dieser Regierungshandlung, also im Regierungsantrittsjahre 538 des Königs gestaltete Daniel II. das Danielbuch um, um nachzuweisen, dass jetzt die ersehnte neue Zeit anbrechen werde. Das Hauptstück des Beweises blieb Kap. 9.

Nur ein neuer Ausgangspunkt der Berechnung war zu wählen, wenn die Rechnung nach „Siebenheiten" stimmen sollte. Als Ausgangspunkt wählte Daniel II. das Jahr der Zerstörung Jerusalems 586. „Wann füllen sich die Jahre für die Trümmer Jerusalems?" so formte er das alte Schlagwort um. Die alte Antwort: „nach Siebenheiten" führte auf das Jahr 537 als Beginn der neuen Zeit: 586—537 = 49 = 7.7 = 7 Siebenheiten (zur Zahl „49 Jahre" vgl. meinen Aufsatz: Das Jobeljahr OLZ 07 Sp. 636 f.).

Die erbaulichen Geschichten über den Helden des Buches vermehrte Daniel II. um die Legende von dem Ausschluss Nabonids von der Regierung und von der Entweihung der Tempelgeräte durch den Kronprinzen Belsazar, der während der Haft seines Vaters die Regierung geführt und den Widerstand gegen Kyros geleitet hatte. Hier sprach die Befriedigung über die endliche Niederlage der hierarchiefeindlichen Strömung in Babylonien, die der Sieg des neuen Herrn besiegelt hatte. Endlich bewies er durch die Legende „Daniel in der Löwengrube", dass der neue Herr Hochachtung vor dem Gotte Daniels besitze, und regte so die Hoffnung an, dass er sich seiner Sache annehmen werde. Ursprünglich berichtete die Legende wohl, wie das Reich Daniel und Kambyses, einem guten und einem bösen Minister, unterstellt wurde. Kambyses erhielt den geschichtlichen Tatsachen entsprechend Babel und wurde bald abgesetzt. Erst der Bearbeiter V führte die beliebte Dreizahl ein, tilgte den Namen des Kambyses und liess die Verleumder selbst in der Löwengrube enden. Die Legende vom Feuerofen kennt eine solche Bestrafung der Ankläger nicht.

III. Auch unter Darius haben sich entscheidende Ereignisse für Jerusalem abgespielt, wie uns noch die trümmerhafte Ueberlieferung erkennen lässt. Haggai und Sacharja regen im Anfang seiner Regierung zum Tempelbau an. Von seinem ersten Jahre datierte Daniel III. seine Neubearbeitung des Danielbuches.

Der Höhepunkt der Schrift blieb noch immer Kap. 9. Aber hier galt es die Zeitereignisse nachzutragen. Im ersten Jahre des Achämeniden Darius 521 endet unser Daniel jetzt seine Aufzeichnungen. Von 586 führen ihn die überkommenen sieben Siebenheiten auf das Jahr 537: vom Ausgang des Befehls, Jerusalem zu exilieren, bis zu einem Fürsten (Šešbaṣar Esr. 1) sind sieben Siebenheiten. Da ist Daniel, wie so mancher Glaubensgenosse, zurückgekehrt, man hat die Stadt gebaut und befestigt. Doch es waren böse Zeiten für die Rückwanderer. Im Lande sass die altheimische Bewohnerschaft

Digitized by Google

(am ha'ares); sie hatte wohl den Neubau, die Verselbständigung der Heimat begrüsst, aber die Zugabe der Gäste aus dem Osten und ihrer Ansprüche war unerwünscht. Der neue Vasallenstaat, von Parteigegensätzen zerrissen, geriet in die Kreise der Grossmächte Persien und Aegypten und erlag. Nach 62 Jahren fand eine abermalige Zerstörung Jerusalems statt: 525, bevor Kambyses im Sommer dieses Jahres das Nilland unterwarf. Juda hatte wieder einmal auf den Pharao falsch gesetzt. Kambyses starb. Eine Siebenheit lang ruhte der Gottesdienst. Das führt uns auf das Jahr 519/18.

In einem Gesichte, das Daniel III. vor Kap. 9 eingefügt hat, war die genaue Zahl der Tage angegeben, während deren der Gottesdienst ruhen sollte: 2300 Tage = 6 Jahre 3 Monate 20 Tage. Nach dem Hesekielbuche, das vom 5. September 537 ab rechnet, ist die Kunde von Jerusalems Fall unter Kambyses am 5. X. 12 in Babylonien; die Stadt muss also etwa im Mai 525 gefallen sein. 2300 Tage später werden wir in den September 519 versetzt. Esr. 36 berichtet: „Vom 1. Tage des 7. Monats an[1] begannen sie Jahwe Brandopfer darzubringen [ohne dass noch zum hêkal Jahwes der Grund gelegt war]." Hier hat uns der Chronist aus guter Quelle eine alte Nachricht erhalten. Der eingeklammerte Nebensatz stammt, wie der Ausdruck hêkal Jahwe beweist, aus der Feder des Chronisten. Nach meiner Ansicht ist eine Darbringung von Opfern undenkbar, bevor nicht der Grund zum Hause der Gottheit gelegt und ihr so wenigstens eine vorläufige Wohnstätte bereitet, „das Heiligtum in den gesetzmässigen Zustand versetzt" (Dan. 8 14) war. Nach Haggai 2 10 ff. war dies im Jahre vorher, im Dezember 520 in Angriff genommen worden.

Daniel III. schloss: „Er wird stark machen den Bund mit vielen am Ende." Wann war nach ihm das Ende, die Fülle der Zeit? Es muss 70 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems gewesen sein: die Lesung שבעים als 70 im Jeremiabuche wurde wieder aufgenommen statt „Siebenheiten" bei Daniel I und II. Das versetzt uns in das Jahr 516/15. Im Jahre 516 aber wurde nach Esr. 6 15 der Tempel vollendet, im Anfang 515 langte „Esra" mit seinen Rückwanderern und Tempelgeräten in Jerusalem an, um die Verhältnisse zu ordnen. Ich habe nachgewiesen, dass sich unter diesem Namen der Familie eines Priestergeschlechtes (Neh. 12 1, 13) der Hohepriester Jesua verbirgt. Jerusalem stand fortan unter einem Hohenpriester, der zugleich der höchste weltliche Beamte des Perserkönigs war. „Einen Hochheiligen zu salben", so fügt Daniel III. als Zielangabe ein, die ihm den Anfang der neuen Zeit bezeichnet. Die Ereignisse des Jahres 515 ins rechte Licht zu setzen, dazu war die Neuausgabe der Schrift bestimmt.

Sie bedeutete zugleich eine erhebliche Textbereicherung. Eingefügt wurde zunächst Daniels Traum von dem Kampfe des Widders und Ziegenbocks. Er sollte Kap. 9 motivieren. Nun erscheint die Aufklärung, die Gabriel Daniel über die Jeremiaweissagung gibt, als Lösung der Spannung, die ihm und dem Leser das Traumgesicht bereitet, das er im 3. Jahre des Kambyses 527 geschaut hat. Wir werden annehmen können, dass sich im Jahre 527 die entscheidende Wendung in der Politik Šešbaṣars, sein Abfall von Persien und sein Anschluss an Aegypten, vollzogen hat. In der Tat finden wir im Hesekielbuche drei Sprüche, Warnungen vor Aegypten, die Ende Mai, im September und Mitte November 527 geschrieben sind (29 1, 30 20, 31 1). Das Traumgesicht zeigt Daniel zuerst den zweigehörnten Widder: Babylonien mit seinen beiden Herrschern vor dem Untergange, mit dem mattgesetzten König Nabonid und dem den Staat leitenden Kronprinzen Belsazar, dem „zuletzt emporwachsenden höheren Horn". Dieser Widder wird von dem Ziegenbock mit dem einen grossen Horn niedergeworfen: Persien unter Kyros nimmt und überwältigt Babylonien. Kyros fällt schliesslich: das grosse Horn bricht auf dem Höhepunkte seiner Macht ab. Kambyses tritt an seine Stelle: dem Ziegenbock wächst ein anderes kleines Horn. Er geht gegen Aegypten vor und erledigt dabei Jerusalem. Dieses erscheint unter dem Bilde des Sternenheeres, Gott als sein Fürst.

Daniel III. fügte endlich noch das Traumgesicht von den vier Weltreichen ein. Er verlegte es in das erste Jahr des Kambyses, also in die Zeit, wo sich in dem Weltreiche der durch den Thronwechsel bedingte Umschwung in der inneren Politik fühlbar zu machen begann. Die vier Weltreiche sind, wie zuerst Winckler (Altor. Forschungen II S. 440 ff.) gesehen hat, Lydien, Medien, Babylonien und Persien. Das Schicksal des Löwen, der nach der Abschneidung seiner Flügel zuletzt Menschenverstand erhält, erinnert deutlich an die Krösusgestalt Herodots: es wird sich um alle Welt durchlaufende Anekdoten von dem nach Verlust seines Weltreiches zum Weisen gewordenen König handeln, die auch im Danielbuch ihren Niederschlag gefunden haben: jeder wusste nach einer solchen Anspielung, was und wer gemeint war. Der Bär mit den drei Rippen

[1] Der 1. VII. begann im Jahre 519 am Abend des 16. Septembers.

Digitized by Google

im Maule, der aufgefordert wird, viel Fleisch zu fressen, geht auf Medien, auf die Ueberwinder der Skythen, Assyrer und Kimmerier (oder Perser). Der Panther mit den vier Flügeln und vier Köpfen bezeichnet das neubabylonische Reich mit seinen 8 Königen: Nabopolassar, Nebukadnezar, Amel-Marduk, Neriglissar, Labaši-Marduk, Nabonid, Belsazar und Kambyses. Davon sind vier (vier Köpfe), der 2., 3., 6. und 7., wie das Danielbuch selbst es zeigt, für das Judentum wichtig geworden. Zuletzt erhebt sich das starke Tier mit eisernen Zähnen, um alles zu fressen und zu zertreten. Es hat drei Hörner (Kyros, Kambyses, Smerdes), die von einem kleinen, neu aufsprossenden Horn verdrängt werden. Gemeint ist der ein neues Herrscherhaus begründende Darius. Das Horn hat Augen wie Menschenaugen, wurde also von Daniel III., wie zu erwarten ist, freundlich beurteilt.

(Schluss folgt.)

Zu Sachau, APO 4, 10.

Von J. H. Bondi.

In der letzten (16.) Auflage von Gesenius' Handwörterbuch wird zu גאן angeführt „äg. aram. קן APO (Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka) 4, 10". Ich meine, diese Deutung von קן[1] kann nicht so ohne weiteres als ausgemacht gelten. Der Urheber dafür ist Halévy, s. die Angaben bei Annerler, Zur Geschichte der Juden von Elephantine Bern 1912, S. 143. Nimmt man, wie Sachau, der dem Richtigen recht nahe kam, getan hat, קן als „Taubenpaar" und תור als „Turteltaube" (nicht „Rind"), so lässt sich, unter Heranziehung des Sprachgebrauches der Mišna, ein guter Sinn gewinnen. Hier ist קן die feststehende Bezeichnung für בני יונה oder תורים, die in bestimmten Fällen zu opfern sind, s. Levit. V, 7 und XV, 29 (doch nicht I, 14, was Sachau zitiert). Ein Traktat im Abteil Kodašim, der darüber handelt, führt danach den Namen קנים. Dann ist תור mit קן verbunden und gemeint ist „ein Paar Turteltauben". In der Uebersetzung a. a. O. „Schafe, Rind, Ziege" macht es einen ohnehin stutzig, dass „Rind" zwischen den beiden Kleinviehsorten seinen Platz hätte. Die Stelle wäre nunmehr ein wertvoller Beleg für das hohe Alter des Sprachgebrauches der Mišna in diesem Falle wie auch ein Nachweis für die ursprüngliche Bezeichnung dieses Opfers, die danach קן תיר hiess. Aehnliches wird für בני יונה gelten.

[1] Der Wortlaut der Stelle ist: [וקן תור ענו מקלו]ל יתעבר תמה.

Besprechungen.

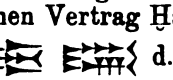
Keilschrifttexte aus Boghazköi. 1. Heft. Autographien v. H. H. Figulla u. E. F. Weidner. II, 88 S. 2. Heft. Autographien v. H. H. Figulla. 80 S. Folio. (30. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.) Je M. 12 —: kart. M. 13 —; für Mitgl. d. DOG. M. 9.60 bzw. M. 10.60. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von Bruno Meissner, Breslau.

Nach dem Tode Hugo Winckler s hat es die Deutsche Orient-Gesellschaft unternommen, die in Boghazköi gefundenen Inschriften, über deren Fundumstände und Inhalt er noch selbst mehrfach auch in dieser Zeitung (1906, 621 ff.; 1910, 289 ff.) berichtet hat, zu edieren und hat mit dieser Aufgabe Weber betraut. Jetzt sind die ersten zwei Hefte der Publikation in Autographien der Herren Figulla und Weidner erschienen; das erste enthält semitische, das zweite ḫattische Texte. Während wir in dem Verständnis der in der Landessprache abgefassten Urkunden noch in den Anfängen stehen und uns vorläufig noch kein rechtes Urteil über ihren Wert erlauben können, muss man sagen, dass die akkadischen ein ganz ungewöhnliches Interesse beanspruchen. Wir lernen hier nicht nur äusserst wichtige Staatsverträge und Briefe kennen, sondern erhalten auch so tiefe Einblicke in die Politik der vorderasiatischen Reiche und die persönlichen Beziehungen ihrer Herrscherfamilien zueinander, wie wir sie auf altorientalischem Boden noch nicht kannten und auch im klassischen Altertum wohl nur selten zur Verfügung hatten. In dem Jahresbericht der Schles. Gesellschaft für Vaterl. Kultur, 1917, habe ich eine Inhaltsübersicht über diese Publikation veröffentlicht, in der ich zusammenzustellen versucht habe, was mir bei der ersten Lektüre der Texte aufstiess. Indem ich die Leser der OLZ darauf verweise, kann ich mich hier kurz fassen und mich auf eine knappe Inhaltsangabe und einige Bemerkungen beschränken.

Nr. 1 und sein Duplikat Nr. 2 enthält den Vertrag des Šubbiluliuma mit dem Mitanniprinzen Mattiwaza, Nr. 3 ist das entsprechende Schriftstück Mattiwazas. — In Nr. 4 schliesst Šubbiluliuma einen Vertrag mit Tette von Nuḫašši. — Šubbiluliumas Sohn Muršil berichtet in der gut erhaltenen Nr. 5 in 64 Paragraphen von seinen Abmachungen mit Šunaššura von Kiṣwadna. — Nr. 6 ist die Neuschrift eines zerbrochenen Vertrages des Muršil mit dem Rimišarma[1], dem König von Ḫalab aus der Zeit seines Sohnes Muwattallu. — Nr. 7 enthält die äusserst wichtige Rezension des Vertrages Ramses' II. mit Ḫattušil, den wir bisher nur aus der ägyptischen Uebersetzung kannten. Nr. 25 ist ein Duplikat davon, das merkwürdiger Weise

[1] Die Lesung der zweiten Hälfte des Namens ist unsicher.

Digitized by Google

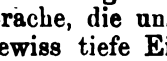
an eine ganz andere Stelle hingeraten ist. Die ägyptische Version erlaubt uns vielfach, den nicht sonderlich gut erhaltenen akkadischen Text zu ergänzen. — Nr. 8 endlich repräsentiert einen Vertrag Ḫattušils mit dem Amurrufürsten  d. i., wie Winckler sehr wahrscheinlich gemacht hat, *Bentešina*. — Nr. 9 enthält geringe Reste eines Briefes, der wohl an *[(m)Ḫa-at-tu-ši-l]i* gerichtet ist. Der Name des Schreibers, der auch ein König ist, fing vielleicht mit *(m) Ri-am(?)* . . . . an, was aber wohl kaum zu *(m)Ri-am-[ma-še-ša]* ergänzt werden kann. — Nr. 10 ist ein hochpolitischer Brief Ḫattušils an den Sohn des Babylonierkönigs Kadašman-Turgu d. i. wohl Kadašman-Enlil II. — Nr. 12 ist ein religiöser Text mit vielen Götternamen; vgl. z. B. Rs. 3 f.: *[(il)]A-nu u (il)En-lil i-na šá-me-e pu-uḫ-ra ú-ul ú-pa-aḫ-ḫa-ru [mi]-li-ik ma-a-tim ú-ul i-ma-al-li-ku* = Anu und Enlil veranstalten im Himmel keine Versammlung, geben nicht den Rat des Landes. Das *na-aš-šá* in Z. 5 neben *imbara šuripa* steht wohl für gewöhnliches *nalša* mit Assimilation des *l* an *š*. — Nr. 13 berichtet in barbarischem Akkadisch von den Beziehungen eines gewissen Ḳatterḫe zu Birija. — Nr. 14 ist der schon von Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrhdt. 61 zitierte Brief, in dem von der Lieferung von Eisen aus dem Lande Ḳišwadna erzählt wird. Schreiber und Adressat sind gewiss die Könige von Ḫatti und Aegypten. Aber während dieser nach Vs. 25 jedenfalls Ramses *([(m)]Ri-ia-ma-a-ti-šá)* ist, ist es mir nicht ganz sicher, ob sein Partner Ḫattušil ist. Auf der Rückseite Z. 5 ff. beklagt er sich nämlich darüber, dass er ihm, wie es sonst unter Königen üblich sei, zu seinem Regierungsantritt nicht schöne Geschenke, königliche Kleidung und wohlriechendes Oel zum Salben geschickt habe *(a-na-ku šarr-ut-ta aṣ-ṣa-bat [u at]-ta (am.)mâr šíp-ra la-a táš-pu-ra u pár-su šá šarrâni [ki-i šarr]-ut-tu aṣ-ṣa-pa-du-ni ú šarrâni mi-iḫ-ru-šu [šul-ma]-na-ti damḳâti lu-bu-ul-ta šá šarr-ut-ti [šamna] ṭâba šá na-ap-šú-ši ú-še-bi-lu-ni-iš-šú ú at-ta ú-ma an-ni-ta-ma la-a te-pu-uš)*, und das konnte er von Ramses, mit dem er sich noch im Kriegszustand befand, eigentlich nicht verlangen. — Nr. 15, die sich, wie ich mich überzeugt habe, direkt mit Nr. 19 zusammenfügt, wäre, wenn vollständig, vielleicht das interessanteste Stück der ganzen Sammlung. Ich halte es für möglich, dass sie einen Bericht über die Schlacht von Ḳadeš (das hier wie in den Amarnabriefen als Kinza erscheint) enthält. Erwähnt werden der damals regierende *„(m)Mu-ut-ta-al-li*, der König von Ḫatti“ (Nr. 15, 14), „der König von Aegypten“ (Nr. 15, 15), „der König von Ḫalab“ (Nr. 15 Rs. 14), der in der Schlacht ja besonders erwähnt wird, „die Stadt Kinza“ (Nr. 19, 10) und „Schwarze“ *((am.)Me-luḫ-ḫa-MEŠ)*. Besonders merkwürdig ist ein Bericht über drei Heerhaufen, der lebhaft an die drei Heere in der Schlacht bei Ḳadeš erinnert, zumal das Land Amurru ja auch hier eine Rolle spielt; vgl. Nr. 15, 27 + 19, 6 f.: *1-en karâšê at-tu-šú(!) i-na libbi (mât)A-mur-ri ú šá-nu-ú karâš[ê . . . . .] ú šá-nu-ú karâšê i-na (mât)Ta-a-mi-in-ta* = sein erstes Heer war im Lande Amurri, das zweite Hee[r war in . . . . .], und das andere Heer war im Lande Taminta. — Nr. 16 ist, wie schon der Name *(m)Te-it-te* zeigt, ein zweites Exemplar von Nr. 4, — Nr. 21 gehört inhaltlich eng mit Nr. 29 zusammen. Dieser Brief wurde wie jener zwischen zwei Damen ausgetauscht, vermutlich waren es wieder Naptera, die Königin von Aegypten, und Puduḫipa von Ḫatti. Die Bemerkung, dass die Schreiberin wünsche, mit Riamašja (d. i. wohl Koseform von Ramses) zu ihrer „Schwester“ zu kommen, um ihr Wohlbefinden und das Wohlbefinden ihres Landes zu sehen *(a-nu-ma aṣ-ṣa-ra-aḫ [a-na-ku k]a-du (m)Ri-a-ma-áš-ia [mu-ti-ia (?)] a-na a-la-ki a-na muḫ-ḫi-[ku-nu] . . . . . a-na a-ma-ri šul-ma-ku-nu [u a-ma-ri] šul-ma šá mâti-ku-nu)* verweist ihn in die Zeit der Unterhandlungen eines Besuches beider Höfe. Schliesslich reiste doch nicht Ramses mit Naptera nach Ḫatti, sondern Ḫattušil machte sich in Ramses 34. Regierungsjahre nach Aegypten auf, um seinem Freunde seine Tochter (die den ägyptischen Namen Matnefrure erhielt) zuzuführen. — Eventuell berichtete von der Heirat auch unsere Nr. 22, wo Rs. 10 „eine Tochter des Königs mit sich zu seiner Ehe“ *(mârtu šá šarri it-ti-šú a-na aššu-ti-š[ú])* erwähnt wird. — Dass die Ehe des alternden Aegypterkönigs mit der jungen Ḫattiprinzessin auch noch mit Kindern gesegnet wurde, zeigt vielleicht Nr. 23, „die Abschrift der Korrespondenz, die stattfand zwischen Aegypten und Ḫatti“ *(mi-ḫi-ir ši-te-ir-ti šá ti-e-pu-šú i-na be-ri-it (mât)Mi-iṣ-ri-i ú i-na be-ri-it (mât)Ḫa-at-ti)*. Hier wird die Geburt einer ägyptischen Prinzessin *(mâr-da 1-en-it it-ta-al-du a-na šarri (mât)Mi-ri-i* (sic) angezeigt, worauf man wohl in Ḫatti den Wunsch ausspricht, die kleine Prinzessin im eigenen Lande erziehen zu lassen und sie später einem auswärtigen Herrscher zur Frau zu geben *(mâr-tum an-ni-tum šá ú-lu-du-ni-ik-ku bi-la-aš-an-na-ši-in ú ni-it-ti-in-ši a-[na] S[AL-ša]rr-ut-ti šá mat-ti šá-n[i-t]i)*. — Nr. 24 ist ein interessanter Brief Ramses' II. (der hier seinen vollen Titel *Wa-âš-mu-a-ri-a Š[a]-te-ip-na-ri-a šarru rabû [šar (mât) Mi-iṣ-ri-i] mâr (il)Ria (m)Ri-a-ma-še-šá ma-a-i(il)A-ma-na*) führt, an einen sonst unbekannten König von Mirâ. Auf der Vs. wird die Affaire Urḫi-

Digitized by Google

Tešups, des Sohnes Muwattallis, der Ḫattušil weichen musste, behandelt, auf der Rückseite spricht sich Ramses sehr anerkennend über seinen neu geschlossenen Frieden mit Ḫattušil (fast mit den Worten des Vertrages) aus. — Auf Nr. 26 wird das Land Alašia erwähnt. — Nr. 27 enthält wohl auch (leider schlecht erhaltene) Reste eines Vertrages, worin eine *[(m)Ḫa-an]-te-li*, die Königin der Stadt *Lu-uk* .... (vgl. Z. 5 mit 12), ihr Sohn .... *bi-še-ni* (Z. 12) und ein verstorbener König *(m) Li-iš-ti-ip* (Z. 11) vorkommen. — Nr. 28 ist mit Ausnahme der Unterschrift *(m)Ta-at-ti-ia (am.)ṭup-sar iš-ṭur* = der Schreiber Tattiia hat (es) geschrieben ḫattisch abgefasst; es ist wohl ein Schreiben des Šubbiluliuma an Biaššili, der, wie wir aus Nr. 1 Rs. 21 ff. wissen, ein Bruder des Mattiwaza war. — Nr. 29 enthält einen sehr herzlichen Glückwunschbrief der Naptera an die Puduḫipa anlässlich des Friedensschlusses ihrer beiderseitigen Gatten. — In den Nummern 30—59 sind die für das Verständnis der ḫattischen Sprache so wichtigen Vokabulare veröffentlicht, die von Delitzsch und neuerdings von Weidner behandelt sind. Da des letzteren Publikation von mir in dieser Zeitung schon besprochen ist, kann ich darauf verweisen.

Es ist leider nicht grosse Aussicht vorhanden, dass die Zahl der akkadischen Texte noch sehr wächst. Der von Winckler MDOG 35, 44 erwähnte Amurruvertrag, der Brief mit der Bitte, den ägyptischen Gelehrten Parimaḫû zu senden, um einen Palast für den König Kuranta von Tarḫuntaš zu bauen (Winckler, Vorderasien im 2. Jahrt. 15), eventuell ein Brief Ramses' II. an die Puduḫipa (Winckler MDOG 35, 28), die wohl akkadisch geschrieben waren, finden sich in diesem Hefte noch nicht, aber gross wird ihre Zahl nicht sein. Um so umfangreicher sind die Texte in der Landessprache, die uns, wenn erst richtig verstanden, gewiss tiefe Einblicke in die einheimische Geschichte, Politik und Kultur gewähren werden. Figulla hat im zweiten Hefte den Anfang mit der Publikation auch dieser Texte gemacht. Hierüber kann ich ohne eindringendes Studium keinen Bericht geben. Ich beschränke mich daher auf die Anfrage, warum F. neben einigen grossen Texten so viele kleine Fragmente gegeben hat, die sich vielleicht später an andere anschliessen werden. Fürs erste wird es sich empfehlen, möglichst umfangreiche, gut erhaltene, und womöglich historische Texte (Verträge usw.) zu publizieren, da diese der Entzifferung die geringsten Schwierigkeiten entgegenstellen werden. An den Herausgeber richte ich die Bitte, die Registrationsnummern wenigstens der im Berliner Museum befindlichen Inschriften bald bekannt zu geben, da sie sonst zu schwer aufzufinden sind.

Die Edition ist gewiss recht gut, zumal die Tafeln meist deutlich geschrieben und wohl erhalten sind. Im folgenden erlaube ich mir nur noch einige Anfragen und Verbesserungsvorschläge:

Nr. 1, 25 ist: *ak-ta-šá-ak(!)* wohl ein Schreiberfehler für: *ak-ta-šá-ad(!)*. — ib. Rs. 6 lies: *eli-šú(!)-nu*. — Ist Nr. 4, I, 14 vielleicht: *ki(!)-i-me-e* zu lesen? — ib. 20 lies: *ḫab(!)-ba-a-ti*. — ib. IV, 8 ist die Stadt nach Nr. 1 Rs. 42: *(al) Šá-ri-eš(!)-š[á]* zu lesen. — Ist Nr. 5, I, 16: *(am.)mu-un-na-ab-bi(!)-ti* zu lesen? — ib. 43 lies nach ib. 48: *ar-ga-ma(!)-an(!)-na*. — Nr. 6, 14 erwartet man dasselbe Zeichen *(uḫ(!)-tal-lik)* wie Z. 19 *(iḫ-ti* d. i. *iḫti)*. — ib. Rs. 9 ist wohl *bít(!)-ni* zu lesen. — Nr. 7, 4 wird das letzte Zeichen , nicht sein. — ib. 16 möchte ich das zweifelhafte Zeichen hinter: *áḫ-ḫu-ú* zu: *i[t(!)-ti-ia]* ergänzen. — ib. 17. Das unsichere Zeichen ist nach dem ägyptischen Text sicher: *eli*. — ib. 36 lies die unsicheren Spuren: *ú šum(!)-ma*. — ib. 37 ist mit Ebeling gewiss *ir(!)-da-ub* zu lesen. — Nr. 8, 17 ist *al(!)-te-še-ir-šú* wohl ein Schreibfehler für: *um(!)-te-še-ir-šú*. — Nr. 10, 45 lies wohl: *i-na-an-din(!)*. — Nr. 11 Rs. 14 lies: *li-ir-ḫi-iṣ-su(!)-nu-ti*. — Nr. 15, 26 + 19, 5 lies:  . — ib. Z. 27 + 6 lies: *at-tu-šú(!)*. — Ist Nr. 22 Rs. 12: *du-um-ka(!)* zu lesen? — Nr. 27, 12 ist vielleicht nach Z. 5: *(m) Ḫa-an-te-li SAL(!)-L[UGAL]* d. i. *šarratu* zu lesen.

Hoffen wir, dass die Edition einen flotten Fortgang nimmt. Wenn, wie versprochen, in Zukunft den ḫattischen Texten eine Umschrift beigegeben wird, dann wird mit der Mitarbeit der Sprachvergleicher ihr Verständnis gewiss bald erschlossen werden.

Duodecim prophetarum minorum versionis Achmimicae codex Rainerianus, ed. **Carolus Wessely.** Cum VII tabulis luminis opera depictis. (Studien zur Paläographie u. Papyruskunde. Hrsg. v. C. Wessely. 16.) XIII S. u. 308 S. in Autogr. gr. 4°. M. 30 —. Leipzig, H. Haessel, 1915. Bespr. von W. Spiegelberg, Strassburg i. E.

Der koptische Pergamentkodex mit den 12 kleinen Propheten im achmimischen Dialekt hat wie manche Bücher seine besonderen Schicksale gehabt. In dem Sinuthios-Kloster von Achmim (Panopolis) im Jahre 1885 vermutlich unversehrt entdeckt, wurde er von den gewinnsüchtigen Findern zu Handelszwecken auseinandergerissen. Wenn dabei auch der Buchtitel und manche Seite verloren ging oder schlimm beschädigt wurde, so ist doch der grösste Teil später wieder zusammengekommen, da die Händler ihre Beute glücklicherweise nicht in alle Welt verkauften sondern nur an zwei Stellen, in Kairo

Digitized by Google

und Wien, absetzten. Die in Aegypten verbliebenen in das Kairiner Museum gelangten Stücke wurden schon früh im Jahre 1886 nach der ersten ungenauen Abschrift eines koptischen Priesters durch Gaston Maspero und dann etwa 10 Jahre später nach dem Original in einer erheblich verbesserten aber keineswegs befriedigenden Gestalt durch Urbain Bouriant veröffentlicht. Der grösste Teil der Handschrift, der in der berühmten Papyrusslg. des Erzherzogs Rainer in Wien landete, ist aber erst jetzt nach mehr als 30 Jahren in der vorliegenden Publikation auf Grund der Abschrift[1] des darüber weggestorbenen ausgezeichneten Koptizisten Jacob Krall von dem unermüdlichen griechischen Papyrologen Carl Wessely der Wissenschaft zugänglich gemacht worden. Er hat, wie dankbar anerkannt werden muss, sich nicht darauf beschränkt, die Wiener Stücke neu herauszugeben, sondern hat die ganze Handschrift mit Einschluss der Kairiner Blätter wieder herzustellen versucht. Dabei hat W. auch die von den kleinen Propheten vorhandenen sahidischen und boheirischen Versionen neben dem achmimischen Texte abgedruckt und dadurch dessen Studium wesentlich erleichtert. Die lateinische Uebersetzung des achmimischen Textes soll ihn weiteren theologischen Kreisen zugänglich machen.

Da ich im folgenden manches zu tadeln habe, möchte ich zunächst mit einem Lob beginnen und hebe daher gern hervor, wie sehr ich den Fleiss des Herausgebers und den Wert seiner mühsamen Arbeit würdige. Sie hat uns die umfangreiche achmimische Handschrift so erschlossen, dass sie mit Kritik benutzt werden kann. Die Lesungen und Ergänzungen sind vielfach — offenbar da, wo Kralls Arbeit fertig vorlag — sehr gut, aber daneben finden sich im kopt. Text wie in den Uebersetzungen Fehler, die auf die koptischen Kenntnisse des Herausgebers, dessen wissenschaftliche Bedeutung ja auf einem ganz anderen Gebiete liegt, ein recht bedenkliches Licht werfen[2]. Zweifellos stehen manche fehlerhafte Lesungen so in der kopt. Handschrift, aber es wäre Sache des Herausgebers gewesen, sie durch ein sic[3] kenntlich zu machen. So hat man nur zu oft den Eindruck, dass er sie nicht bemerkt hat. Die Uebersetzungen sind häufig falsch oder doch ungenau, und sie versagen nicht selten gerade da, wo sie dem Theologen am wertvollsten[1] sein müssten, nämlich dann, wenn die achmimische Version ihre eigenen Wege geht. Daher müssen theologische Kreise dringend gewarnt werden, die lateinischen Uebersetzungen ohne Kontrolle durch einen Koptizisten zu benutzen.

Gehe ich nun zur Einzelkritik über, so sind Lesefehler sehr zahlreich. Dabei lasse ich es, wie gesagt, dahin gestellt, ob sie nicht manchmal von dem koptischen Abschreiber herrühren. Doch lässt sich in einem Falle der Beweis zu Lasten des modernen Herausgebers erbringen. In Jon. 2[7] hat Wessely ein sinnloses ⲛⲓⲟⲩⲥⲥⲓⲥ, wo Bouriant richtiger ⲛⲧⲟⲩⲉⲉⲓⲥ hat, das freilich nach den sonstigen Stellen in ⲛⲧⲟⲩⲓⲉⲓ (sah. ⲡⲧⲟⲩⲉⲓⲛ) zu emendieren sein dürfte, falls nicht der ebenfalls belegte achmim. Plural ⲛⲧⲟⲩⲓⲉⲩⲉ (Lacau: Recueil 24 (1902) S. 207[1]) herzustellen ist. Die folgende Fehlerliste gibt nur Stichproben, die sich leicht erheblich vermehren lassen. So liest Wessely[2]

Hos. 2[16] ⲟⲛⲁⲁⲟⲩⲧⲉ statt ⲥⲛⲁⲁⲟⲩⲧⲉ
ⲱⲉ statt ⲁⲁⲓⲉ
13[1] ⲁⲁⲱϩ st. ⲡⲱϩ 14[7] ⲉⲧⲁⲓ st. ⲉⲧⲁⲓ
Joel 1[11] ⲱⲩⲗⲓⲗⲱⲓ st. ⲱⲩⲗⲓⲗⲱⲓ
2[30] ⲁϩⲱⲃ st. ⲗϩⲱⲃ
Micha 1[8] ⲉⲓϩⲉ st. ⲉⲓⲣⲉ 4[6] ⲛⲛⲉⲧⲁⲩ st. ⲛⲧⲉⲧⲁⲩ
1[11] ⲁⲥⲱⲟⲩϩ st. ⲁⲩⲉⲱⲟⲩϩ
5[6] ⲛⲥⲉⲉⲡⲉ st. ⲡⲥⲉⲉⲡⲉ
6[2] ⲁⲃⲁⲗϩⲉ st. ⲁⲃⲁⲗⲭⲉ
Jonas 2[11] ⲁϥϯⲧⲉ st. ⲁϥϯⲛⲉ „er warf“
4[5] verbessere ⲁⲁ⟨ⲡ⟩ⲁⲁⲁ ⲉⲧⲁⲁⲁⲟ und ⲱⲁⲧ⟨ϥ⟩ⲛⲟ
4[8] liest W. ⲉⲡⲣⲓ statt ⲉⲡⲣⲓ
4[9] ⲱⲁϩⲧⲏⲓ st. ⲱⲁϩⲣⲏⲓ 4[10] ⲱⲛ[ϩⲏⲧ]ⲕ st. ⲱⲛ[ϩⲧⲏ]ⲕ
Naum. 1[4] ⲱϩⲁⲉ st. ⲱϩⲁⲉ
1[6] ⲱϩⲉ ⲁⲣⲉⲧⲉ st. ⲱϩⲉ ⲁⲣⲉⲧϥ
2[9] ⲛⲉⲙⲙ st. ⲛⲉⲁⲁⲛ
Hab. 1[10] ϥⲕⲟ st. ϥⲕⲁ
1[13] ⲥⲱⲛⲧ st. ⲥⲱⲛⲧ wie das Duplikat (Seite 175) hat
ib. ⲕⲥⲁⲛⲥ st. ⲕⲥⲁⲛⲧ

[1] Sie wurde bereits von Steindorff für die Bearbeitung der Eliasapokalypse benutzt. Eine Angabe wäre sehr erwünscht gewesen, ob Wessely, der diese Abschrift in der Einleitung seiner Ausgabe erwähnt, überhaupt, und in welchen Fällen er von Krall abgewichen ist.

[2] So zeigen auch die Bemerkungen in dem Vorwort über das Alter des achmim. Dialektes, dass Wessely sich über die Schwierigkeit dieses Problems nicht klar geworden ist.

[3] Das sollte z. B. Hos. 27.[18] 3[1]. 10[4] Amos 9[13] Mich. 1[9]. 2[10] 4[7]. [11] Naum. 2[1] Soph. 3[12] u. s. nicht fehlen.

[1] Es ist merkwürdig, wie wenig die koptischen Texte bisher von den Septuagintaforschern verwertet worden sind.

[2] Ich habe im folgenden die in der Druckerei fehlende Type des durchstrichenen ϩ durch einen über den Hauchlaut gesetzten Punkt ersetzt.

Digitized by Google

2^{1} ⲁⲡⲁⲕ st. ⲁⲛⲁⲕ

3^{17} ϯⲃⲣⲉ st. ϯϣⲣⲉ (= *βρῶσιν*)

Soph. 1^{13} liest W. ⲡⲟⲩⲥⲁⲗⲉ statt ⲧⲟⲩⲥⲁⲗⲉ

1^{17} ϩⲁⲓⲓ st. ϩⲁⲓϩⲓ

ib. ⲁⲓⲣⲉ st. ϩⲁⲓⲣⲉ

1^{18} ist in ⲥⲛⲁϩⲛⲁ ⲛⲁϩⲙⲟⲩ ein ⲛⲁ zu streichen

2^{4} ⲥⲉⲛⲁⲧⲉⲕⲟ verbessere ⲥⲉⲛⲁⲧⲉⲕⲁⲥ

2^{10} ⲙⲧϩⲣⲟⲩⲧⲟ st. ⲙⲙⲧϩⲣⲟⲩⲧⲟ (cf. 2^{8} ⲙⲙⲧϩⲣⲃⲟ)

2^{14} ⲙⲁⲓϩⲉ st. ⲙⲁϩⲉ

3^{6} ist nach Sept. wohl ϯⲛⲁⲧⲉⲟⲩ zu lesen

3^{16} ϩⲱⲡⲧⲛⲉ wohl in ϣⲉⲡⲧⲛⲉ zu verbessern

Zach. 1^{11} ϥⲉⲥⲣⲛϩ st. ϥⲥⲣⲛϩ, der masc. Qualitativform zu ⲥⲣⲁϩⲧ

1^{12} ϣⲁⲧⲉⲥϩⲱⲡⲉ st. ϣⲁⲧⲉⲟϩⲱⲡⲉ

11^{14} ⲡⲉⲕⲛⲟⲩϩ st. ⲡⲥⲕⲛⲟⲩϩ wie Z. 7 „der Messstrick“

11^{16} ⲡⲉⲧⲁⲩϣϥ st. ⲡⲉⲧⲟⲩⲁϣϥ

13^{3} fehlt hinter ⲱⲛϩ die Negation ⲉⲛ

13^{4} ϩⲙ̄ⲧⲫ̄ⲣ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ st. ϩⲙⲡⲧⲫ̄ⲣ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ, wie auch in der vorhergehenden Zeile richtig dasteht.

Wenn also der Herausgeber in vielen Fällen den Text, falls er wirklich solche Fehler aufweist, ohne Aenderungen[1] wiedergegeben hat, so schlägt er auf der anderen Seite mehrfach Emendationen vor, wo die Handschrift ganz in Ordnung ist, so Abdias 1^{5} ⲛⲉ ⲁϥⲉⲡⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲉ ⲉⲓ ⲛⲁⲕ ⲁϥⲟⲩⲛ ⲁⲟⲩ ϩⲉⲛⲥⲁⲛⲉ ⲛⲧⲟⲧϥ̀ⲓ ⲛⲁⲣⲛⲁ ϩⲁⲡⲕ ⲧⲟ ⲧⲉ „wenn Diebe und Räuber Nachts zu dir kämen, wohin würdest du dich verstecken“. Wessely ändert lediglich nach der Sept. und dem boh. Texte ⲛⲁⲧⲛⲁϩⲁⲡⲕ und verbessert überdies auf grund des letzteren ϩⲛⲧⲟⲧϥ̀ⲓ, obgleich doch ⲛⲧⲟⲧϥ̀ⲓ ebenso gut möglich ist.

In Soph. 3^{10} emendiert Wessely ein grammatisch unmögliches ϩⲛⲛⲉⲧⲛϣⲓⲛⲉ „in conditionibus?“, während das von ihm nicht verstandene ϩⲛⲛⲉⲧⲉⲛⲱⲓ ⲛⲉ „mit dem was mir gehört“ zweifellos richtig ist.

Gar nicht selten umgeht Wessely dadurch eine Schwierigkeit, dass er an Stelle des achmimischen den boheirischen Text übersetzt.

So ist Amos 6^{7} ϩⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲡⲁⲛⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ „an der Spitze derer, welche man vertreiben wird“ (verb. ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁ) durch „ab initio fortium (?)“ wiedergegeben, offenbar wegen des boh. ⲓⲥϫⲉⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲛⲓϫⲱⲣⲓ.

Mich. 2^{3} ⲁⲟⲩ ϩⲛ ⲟⲩⲥϥⲉ (verb. ⲥϧⲛⲉ s. unten)[1] ⲧⲉⲧⲛⲁⲙⲁϥⲉⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲁⲗϫ „und plötzlich werdet ihr gebeugt (gekrümmt) gehen“. Wessely „et subito non ambulabitis recti“ wie im sahid. und boheir. Text sowie in der Sept. dasteht.

Mich. 5^{7} ⲛⲧϥⲉ ⲛⲟⲩⲛⲓϥⲉ ⲁϫⲛ̄ ⲟⲩϫⲟⲣⲧⲟⲥ „wie Nebel auf Gras“ Wessely „quasi genus super gramen“ dem boh. Text entsprechend.

6^{7} Verbessere ⲛⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ (sic) ⲛⲁϣⲁⲡⲧ ⲁⲣⲁϥ „wird mich der Herr bei sich aufnehmen?“, wo ⲛⲉ (= ⲉⲛⲉ : ⲁⲛ) Fragepartikel ist. Wessely „dominus suscipiet eum“ gegen Grammatik und Wörterbuch.

6^{13} ϯⲛⲁϫⲱⲛⲧ heisst „ich werde versuchen“ nicht „incipiam“ wie im boh. Texte steht.

7^{3} In ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ϥϫⲟⲧ ⲙⲙⲁⲥ ⲭⲉ ⲁⲧⲉⲉⲓ ist ⲁⲧⲉⲉⲓ vielleicht eine achmim. Form. für ⲁⲧⲉⲓⲥ : ⲁⲧⲓⲥ „gib her“[2]. Sicher ist nicht ⲁⲧⲁⲓⲧⲉⲓ zu ergänzen, wie Wessely auf Grund des sahid. und boheir. Textes vorschlägt. Ich möchte also unter allem Vorbehalt übersetzen „der Fürst sagte: Gib her! (und der Richter nimmt).“

Naum. 1^{14} hat sich Wessely durch den boh. Text verleiten lassen ϯⲛⲁⲕⲁⲟⲩⲉ ⲁⲧⲣⲙⲛⲉⲉⲥⲉ zu übersetzen „ponam sepulcrum tuum“, während „ich werde sie in dein Grab legen“ dasteht.

Auch Hab. 3^{10} hat der boh. Text W. zu einer ganz unnötigen, noch dazu grammatisch unzulässigen[3] Verbesserung verleitet. Der achm. Text ist in Ordnung, weicht allerdings von der Sept. ab. Es ist zu übersetzen „Der, welcher die Wasser eines Weges[4] zerstreut, kommt“.

So hat Wessely auch das mir unverständliche ⲁϩⲛⲁⲡ Soph. 1^{9} nach der Sept. und der boh. Version durch „super vestibula“ übersetzt, wofür erst der Beweis zu erbringen wäre. Vielleicht ist der Text nicht in Ordnung.

Zach. 1^{17} steht im Achm. „und der Herr wird sich Zions erbarmen und Jerusalem lieben“ nicht „et eliget Hierusalem“ wie in der Sept. und dem sahid. und boheir. Text.

---

[1] Sie hätten in Fussnoten gegeben werden sollen.

[1] Welche interessante Folgerungen sich daraus hier und in zahlreichen anderen Fällen für den Septuagintatext ergeben, der dem achmimischen Uebersetzer vorlag, soll hier nicht weiter untersucht werden. Das wird später einmal die Aufgabe der Septuagintaforschung sein.

[2] Nicht etwa „sie werden kommen“, was ⲁⲧⲁⲉⲓ heissen müsste.

[3] Es müsste mindestens ⲡⲛⲟⲩ mit Artikel stehen.

[4] ϩⲟ ⲙⲙⲁϩⲉ (sic) = ὁδός auch Naum. 1^{8}.

Digitized by Google

8^{33} ϩⲛⲛⲉⲥⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ heisst „unter allen Zungen“ = *πασῶν τῶν γλωσσῶν* (Sept.) nicht „de omnibus populis“ wie boh. (ⲏⲉⲡ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ) dasteht.

Konnte sich Wessely für den kopt. Text überall auf die Abschrift von Krall stützen, so war er für die Uebersetzung wohl ausschliesslich auf sich selbst angewiesen, und hier zeigt seine Arbeit erhebliche Mängel, wie sich ausser aus den vorstehenden Ausführungen auch aus der im folgenden beliebig zusammengestellten Auswahl fehlerhafter Uebertragungen ergibt.

Hos. 2^{5} ⲡⲉϯⲁϩⲉ ⲛⲉⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ „quae necessaria sunt mihi“ (nicht iis), wie Sept. *πάντα ὅσα μοι καθήκει*.

2^{9} ⲁⲛⲥⲧⲉ „zu seiner Zeit“ = *ἐν καιρῷ αὐτοῦ*. Wessely „ex parte sua“ hat das Wort ⲧⲉ „Zeit“ nicht erkannt, das auch sahid. gelegentlich[1] für ⲧⲏ steht.

14^{7} ist wohl so zu lesen ⲁⲟⲩ ⲡⲉⲧⲁⲓ (oder ⲁⲗⲉ ⟨ⲡⲉⲥ⟩ⲥⲧⲁⲓ) ⲛⲁϩⲱϩ ⲁⲗⲉ „und der ⟨sein⟩ Geruch wird sich verbreiten“.

Mich. 4^{8} ist statt ⲥⲉ gewiss ⲥⲉ „ferner“ zu lesen und das eine der beiden folgenden ⲁ zu streichen.

ib. 9 heisst ⲁⲣⲧϩϯ ⲁϩⲉⲡⲡⲉⲟⲁⲩ ⲁⲗⲉ „achtest du auf Böses“ ⲁⲣ ist 2. Pers. fem. des Praesens II im Fragesatz und ϩϯ, falls die Lesung richtig ist, ϩⲧⲏ = mit dem Suffix der 2. P. fem. Sing.

5^{7} ⲧⲉⲓ ⲧⲉⲧϩⲉ ⲉⲧⲉⲗⲗⲏ ⲗⲁⲟⲩⲉ ⲛⲁⲥⲁⲧⲉϥ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲟⲩ ⲙⲡⲗⲁⲟⲩⲉ ⲛⲁⲱϩⲉ ⲁⲣⲉⲧϥ „so dass niemand sich versammeln und niemand stehen kann“ *ὅπως μὴ συναχθῇ μηδεὶς μηδὲ ὑποστῇ*. Wessely scheint das erste Glied für unübersetzbar zu halten.

5^{8} verbessere ⲧⲉⲧⲁⲁⲧⲉ ⲗⲁⲟⲩⲉ (sic) ⲫⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ „dass nicht einer ihm entrinnt“ *καὶ μὴ ᾖ ὁ ἐξαιρούμενος* Wessely „ut dividat“, wozu der kopt. Text keine Veranlassung gibt.

7^{4} ⲡϩⲟⲟⲩⲉ ⲙⲡⲉⲱⲛⲧ heisst nicht „dies creationis“ sondern „der Tag des Sehens“ (*ἐν ἡμέρᾳ σκοπιᾶς*) mit der im Achm. so häufigen Bedeutung von ⲥⲱⲛⲧ.

7^{11} findet sich ein böser lapsus ϩⲛ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲙⲡϩⲟⲟⲩⲉ ⲙⲡⲕⲱⲧ ⲁⲓⲟⲩⲱⲁⲓ „in diebus diei ignis (l. ⲕⲱϩⲧ) salvatus sum“. Obwohl die beiden Wörter hier, deutlich durch den letzten Vokal unterschieden, nebeneinander stehen, hat Wessely sie nicht auseinandergehalten. Das erste Wort ist der Plural von ϩⲟ „Weg“, das achm. oft belegt ist, und wohl nur infolge eines Versehens alter und moderner Abschreiber den Strich in dem anlautenden Konsonanten gelegentlich eingebüsst hat. ⲕⲱⲧ ist das bekannte Verbum „bauen“. Der Ausdruck „auf den Wegen“ gehört also zu dem vorhergehenden Satz (= *ἐν ταῖς ὁδοῖς* Sept.), und der neue beginnt erst danach „An dem Tage des Bauens“. Der folgende Text ist so schwerlich in Ordnung. ⲟⲩⲱⲁⲓ kann nicht das Verbum „heil sein“ sein, das achm. ⲟⲩⲱϣⲉⲓ heisst.

Abdias 1^{1} weiss Wessely nichts mit ⲁⲩⲟⲩ anzufangen. Es steht für sahid. ⲉⲟⲩⲟⲩⲱ „eine Botschaft“ mit dem achm. Uebungen von ω in ⲟⲩ. ⲁⲓⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲩⲟⲩ heisst also „ich hörte eine Botschaft“ = *ἀκοὴν ἠκούσα*, wie auch im boh. Text ⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲟⲩⲯⲓⲛⲓ dasteht.

Naum. 3^{4} hat Wessely die Konstruktion missverstanden und dabei ⲙⲙⲟⲧⲉ anscheinend als „sehr“ (= sah. ⲙⲙⲁⲧⲉ) gefasst, obwohl dieses Wort im Achm. ⲙⲡⲯⲁ heisst. Der Satz ist so abzutrennen und zu übersetzen ⲧⲡⲟⲣⲛⲏ ⲉⲧⲛⲉⲥⲱⲥ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲛⲧⲥⲣⲙⲁⲧ ⲙⲙⲟ ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲥ „die Hure, die schön ist und Anmut besitzt (ⲙⲙⲟ = sah. ⲙ̄ⲙⲁⲩ), die gross ist (= sah. ⲧⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟⲥ)“.

3^{6} ist der Text wohl verderbt. Stelle etwa her ϯⲛⲁⲧⲟⲩ ϯⲛⲉ ⟨ⲛ⟩ⲛⲉⲃⲁⲧⲉ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲁⲭⲟⲩ „ich lasse sie deine Frevel auf dich werfen“ *καὶ ἐπιρίψω ἐπὶ σὲ βδελυγμόν*.

Hab. 1^{6} ⲧⲟⲩⲏ ϩⲛⲭⲁⲗⲁⲁⲓⲟⲥ ist vielleicht ganz in Ordnung, wenn man ⲧⲟⲩⲏ- als st. cstr. zu ⲧⲱⲛⲉ S. B. M. ⲧⲱⲟⲩⲏ betrachten darf. Der stat. pron. ist vielleicht ⲧⲉⲛ≈ Hab. 3^{17}, wo Wesselys Uebersetzung grammatisch unmöglich ist.

2^{6} Ergänze ⲉⲩⲧⲉ ⲧⲩⲕⲗⲉⲗ [ϩⲣ]ⲁⲯ ⲁϩⲣⲏⲓ ⲁⲭⲱϥ . . .

2^{7} ist herzustellen ⲭⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲥϩⲛⲉ [ⲉⲧⲛⲁⲧ]ⲱⲛⲉ ⲛⲥⲓ ⲛⲉⲧⲡⲱⲕ ⲙⲙⲁϥ „denn plötzlich werden die aufstehen, welche ihn beissen“.

Die Wendung ϩⲛ ⲟⲩⲥϩⲛⲉ „plötzlich“ ist auch an den anderen Stellen Micha 2^{3} (statt ϩⲛⲟⲩⲥϩⲉ) nach Zach. 6^{12} zu verbessern und entspricht sahid. ϩⲛ ⲟⲩⲯⲥⲛⲉ. In ⲥϩⲛⲉ (A): ⲯⲥⲛⲉ (S): ⲯⲁⲯⲙⲓ (B) steckt altes *šḥnw* „sich ereignen“.

Soph. 2^{9} ⲭⲉⲧⲁⲁⲉ ⲛϩⲉⲓⲃⲉ „acervus agnarum“ ist unmöglich. Das Lamm heisst achm. ϩⲓⲃ.

[1] Siehe z. B. Lemm: Koptische Miszellen no. 101.

Digitized by Google

Nach Sept. würde ϩⲉⲓϩⲉ *ἄλων* bedeuten, wie ja auch der boh. Text ϩⲁⲗⲟⲩ „Salz" übersetzt.

Zach. 2^2 fehlt in der Uebersetzung ⲁⲧⲁⲛⲟ „dass ich sehe".

3^4 Die vorgeschlagene Ergänzung ergibt nicht die unten stehende Uebersetzung.

6^{12} hat Wessely den Text falsch abgetrennt und infolgedessen missverstanden. Es ist zu lesen ⲁⲟⲩ ϩⲛⲟⲩⲥϣⲛⲉ (s. oben unter Hab. 2^7) ϥⲛⲁⲣⲯⲉ ϥⲣⲱⲟⲩ ⲗⲁⲡⲏⲓ „und plötzlich wird er erscheinen (aufgehen) und das Haus bauen".

9^6 fehlt in der Uebersetzung der Schluss des Satzes „und die Verachtung (Uebermut) der Philister werde ich niederwerfen".

10^{1-2} hat Wessely das ⲟⲩⲁⲗⲁⲥ nicht verstanden und zu der folgenden Zeile gezogen. Es ist zu verbinden ϥⲛⲁϯ . . . ⲛⲟⲩϩⲟⲧⲁⲛⲏ ϩⲛⲧⲕⲁⲓⲉ ⲁⲟⲩⲁⲗⲁⲥ „er wird . . . Kraut auf dem Felde zu essen (wörtl. „um es zu essen") geben".

13^6 hat ein Lesefehler Wessely zu einer sonderbaren Uebersetzung verleitet. ⲛⲉⲓⲛⲉⲧ-ϫⲱⲧⲉⲧⲉ ⲛⲉⲓ „haec sunt quibus male tractatus sum (*χυδαίω*)", was grammatisch (ⲛⲉⲧ kann nur praesentische Bedeutung haben) und lexikalisch (*χυδαίω* steht doch nicht in dem griech. Text) unzulässig ist. Wie schon der sahid. Text ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲛⲧⲁⲧⲁⲁⲩ ⲛⲁⲓ lehrt, ist ⲛⲉⲓ ⲛⲉⲧⲁⲩⲧⲉⲧⲉ ⲛⲉⲓ „diese sind es, welche man mir getan hat" zu lesen.

14^5 hat ϩⲱⲥ die Bedeutung „versperren" = *ἀμφράσσειν*.

14^{11} fehlt „von jetzt an" am Schluss des Verses.

Ich fasse mein Urteil noch einmal zusammen: Eine fleissige Arbeit, die aber nur von Kennern der koptischen Sprache benutzt werden kann. Sie werden dem Verfasser dafür Dank wissen, dass er ihnen den umfangreichsten unter den achmimischen Texten so zugänglich gemacht hat, dass er für philologische Zwecke brauchbar ist, wenn auch im Einzelnen manches zu wünschen übrig bleibt. Sie werden dabei auch des allzu früh verstorbenen Jakob Krall dankbar gedenken, auf dessen Vorarbeiten der koptische Text im wesentlichen beruht.

Horten, M.: Einführung in die türkische Sprache und Schrift. XI, 167 S. gr. 8°. M. 4 —; geb. M. 6 —. Halle, M. Niemeyer, 1916. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Das vorliegende Buch will eine Einführung in die vorhandenen Grammatiken und Konversationsbücher der türkischen Sprache sein, um alles, was dort allzu kurz behandelt sei, klarer und durchsichtiger zu machen. S. 1—20 beschäftigen sich mit der Schrift, S. 21—69 mit der Formenlehre, S. 69—96 mit der Syntax und Stilistik; S. 96—167 enthalten Uebungen. Die Darstellung ist ausserordentlich weitläufig und verliert sich oft in nicht streng zur Sache gehörige Einzelheiten oder in spekulative Betrachtungen von uferloser Weite. Damit im Zusammenhange entbehren die philologischen Darlegungen oft der methodischen Strenge und Exaktheit. Die philosophischen Neigungen des Verfassers sind es wahrscheinlich auch, denen die unzweckmässige Auswahl der Uebungsbeispiele zur Last gelegt werden muss. Wenn er sagt, dass sich zur Vorbereitung auf schwierigere Texte vor allem die Sprüchwörter empfehlen, so ist genau das Gegenteil richtig. Man lese nur die umständliche Kommentierung, welche er S. 96—124 für notwendig gehalten hat. Dagegen sind die phraseologischen Zusammenstellungen auf S. 69—96, S. 154 ff. sehr verdienstlich und dankenswert. Alles Uebrige scheint mir nach Anlage und Ausführung mehr oder weniger verfehlt zu sein.

Im Einzelnen hätte ich viel einzuwenden und zu berichtigen. Doch kann hier nur eine kleine Auswahl gegeben werden. Was S. 17 für original-türkisches Sprachgut ausgegeben wird, ist zum Teil arabischen, persischen oder griechischen Ursprungs. Die beiden Konditionalformen S. 20 unten werden S. 21 falsch erklärt und übersetzt, denn öjrensen heisst doch „wenn du lernen würdest". S. 35 bei Erörterung der Aoristvokale ist völlig übersehen, dass alle mehrsilbigen Stämme die vierförmigen Endungen haben. Die Ausführung über die „Verschärfung von weichen Konsonanten" S. 44 ist oberflächlich und schief. Die über die Entstehung des schwebenden Akzentes vorgetragene Theorie S. 43 f. entbehrt jeder Grundlage. In dem Abschnitt über das Verbum S. 51—64 ist vieles unklar und verworren; auch der über Partizip und Gerundium S. 129—148 bedeutet keine Förderung der Erkenntnis. S. 90 baš üstüne heisst nicht „auf dem Kopfe" sondern „auf den Kopf" (ergänze z. B. nehme ich die Verpflichtung). S. 93 alyš veriš „Handel" ist ebenso wenig originales Türkisch wie massā mattān originales Hebräisch, sondern beides aus dem Persischen übersetzt. Auch auf dem Gebiete des Arabischen, dem S. 23—29 ein eigener Abschnitt gewidmet ist — warum nicht auch dem Persischen? —, finden sich einige merkwürdige Behauptungen. S. 16: Eine Formel „assalām aleka" gibt es nicht, auch gegenüber einer einzelnen Person gebraucht der Muslim aleikum, nicht aus Höflichkeit, sondern aus anderen Gründen. Der Plural von šerīf „edel" ist nicht širāf S. 28, sondern ašrāf. Von Christen und Juden zu

Digitized by Google

sagen, dass sie ein heiliges Buch verehren, ist mindestens missverständlich. Von den Druckfehlern sind mir folgende aufgefallen: S. 42 l. konsonantisch für konsonantig, S. 31 l. Infinitive für Infinitiva, S. 62 l. كلن, S. 67 l. kötürüm, S. 73 l. buna, S. 82 l. köj, gīdip, S. 89 l. doghrusunu, S. 93 l. öile.

Sprechsaal.

Zu OLZ 1917 Sp. 50.

Von Wilh. Förtsch.

Das UMBS IX Nr. 25 von Barton veröffentlichte, aber a. a. O., S. 8 von ihm falsch umschriebene und übersetzte Datum des Naram-sin habe ich OLZ 1917 Sp. 50 erklärt als: mu ^{d}na-ra-am-^{d}sin-e ka ^{id}e-erin-na-ka nibru^{ki}-šú si-im-mi-REC 41 (?)-a(!) „Jahr, wo Naram-sin die Mündung des Kanals (genannt) E-erin („Zederngraben") für Nippur anlegen (oder: nach Nippur verlegen) liess."

Wie ich nunmehr nachträglich sehe, hat bereits Poebel, ZA 21 (1908), 223 A. 1 dieses — damals noch nicht veröffentlichte — Datum umschrieben und übersetzt: mu ^{d}-na-ra-am-^{d}-sin-e ka ^{id}e-erin (?)-na-ka nibru-^{ki}-šú si-im-mi-sá-a(?) „Jahr, da N.-S. die Mündung des Kanals E-erina nach Nippur führte".

Ich möchte auf diese, von Barton und mir übersehene Deutung Poebel's nicht deswegen ausdrücklich hinweisen, weil sie sich mit der meinigen deckt, sondern, um das Uebersehene nachzuholen und zugleich um das vorletzte Zeichen in meiner Umschrift richtig zu stellen. Ich erwartete natürlich DI (= sá), glaubte dies aber aus der Autographie nicht herauslesen zu dürfen. Das Zeichen ist indes doch, wie Poebel nach dem Original ohne Bedenken umschreibt, DI (= sá).

Zu OLZ 1917 350.

Von Paul Humbert.

Ob neu oder nicht (die von Meissner zitierten Werke bleiben mir hier unerreichbar; das Zitat aus dem Lisan ist, meines Wissens, nie angeführt worden, und die Bedeutung von בָּלָם wird dadurch eine viel bestimmtere), meine Erklärung von Amos 7, 14 behauptet nicht, dass es sich in diesem Passus sicher um Kaprifikation handelt, sondern stellt es nur in Frage. Die Sache ist nicht so leicht, wie man glauben könnte. In Amos 7, 14 handelt es sich ja nicht um den gewöhnlichen Feigenbaum (Ficus carica), sondern um den Maulbeerfeigenbaum (Ficus Sycomorus). Kann man durch Zeugnisse der Alten oder der Botaniker beweisen, dass auch der Maulbeerfeigenbaum (שִׁקְמִים) der Kaprifikation unterzogen wird?

Personalien.

Das an der Universität Kiel errichtete türk. Lektorat ist mit Faik-Bei aus Konstantinopel besetzt worden.

Fritz Frech, Prof. der Geologie und Paläontologie an der Univ. Breslau erlag in einem Etappenlazarett schwerer Krankheit. Wir danken ihm wertvolle Arbeiten zur Geographie des Orients.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv für Anthropologie. 1917:

XV 5. J. Irle, Die Religion der Herero.

Archiv für Geschichte der Medizin. 1917:

3/4. F. Reinhard, Gynäkologie und Geburtshilfe der altägyptischen Papyri II. — P. Richter, Ueber die altägyptische Vorlage zu Galens Schrift über die krankhaften Geschwülste.

Deutsche Rundschau. 1917:

Sept. B. L. Frhr. v. Mackay, Das asiatische Weltbild der Gegenwart und Zukunft. — E. Banse, Ueber die Libysche Wüstenplatte.

Geographischer Anzeiger. 1917:

8. Oehlmann, Die Sinaihalbinsel und Syrien.

Klio. 1917:

XV 1/2. Mitteilungen: L. Borchardt, Amerikanische Ausgrabungen in Medinet Habu im Jahre 1913. — G. Scholz, Die militärischen und politischen Folgen der Schlacht am Granikus.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Julius Ruska: Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst (Sitzber. d. Heidelberger A. d. W. Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1917. 2. Abh.). Heidelberg 1917, Carl Winters Universitätsb.

*Otto Hartig: Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Johann Jakob Fugger. (Abhdlgn. d. k. Bayer. Akad. d. W. Phil.-phil. u. hist. Kl. XXVIII. B. 3. Abh.). München, 1917.

Kurt Sethe: Die neuentdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift. (Aus Nachr. v. d. K. Ges. d. W. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1917).

*Martin Thilo: Die Chronologie des Alten Testaments. Hugo Klein's Verlag (Julius Pertz), Barmen, 1917. M. 6 —.

Johannes Flemming: Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449. Syrisch. (Abhdlgn. d. k. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. Bd. XV, Nr. 1). Berlin, Weidmannsche B., 1917. M. 18 —.

Joseph S. Bloch: Kol Nidre und seine Entstehungsgeschichte. Wien, 1917, R. Löwith.

Carl Clemen: Religionsgeschichtliche Bibliographie. Jahrgang I und II, 1914/1915. B. G. Teubner, Leipzig, 1917. M. 3 —.

Hans Bauer: Islamische Ethik II. Von der Ehe. Das 12. Buch von Al Gazālī's „Neubelebung der Religionswissenschaften". Halle a. S., Max Niemeyer, 1917. M. 3 —.

Friedrich Hrozný: Die Sprache der Hethiter. II. Lieferung. (Boghazköi-Studien, hrg. v. Otto Weber. 2. H.). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh., 1917.

M. Horten: Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Lief. 1. Halle a. S., Max Niemeyer, 1917. M. 7 —.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Hommel, Eberhard: **Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre.** Erster Teil: Der Akzent des Hebräischen nach den Zeugnissen der Dialekte und der alten Grammatiker. Mit Beiträgen zur Geschichte der Phonetik. (XXX, 177 S.) gr. 8°. Etwa M. 9.50; geb. M. 11.50

(Beiträge zur Wiss. vom Alten Testament, Heft 23.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 2 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Februar 1918**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 33—48

Erbt, W.: Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts (Schluss) 33

Hüsing, G.: Kaspisches IV . 43

Peiser, F. E.: Jaudi 48

Schroeder, O.: Zu den Königslisten von Assur 41

Besprechungen . . . . Sp. 48—59

Eissfeldt, O.: Erstlinge und Zehnten im AT (M. Löhr) 49

Friedmann, M.: Sifra und 50

Horovitz, S.: Siphre (S. Poznański) 51

Krause, P. R.: Die Türkei (F. Schwally) 57

Schmidtke, F.: Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien (O. Schroeder) 48

Schulmann, L.: Zur türkischen Agrarfrage (M. Löhr) 59

Thomsen, P.: Denkmäler Palästinas a. d. Zeit Jesu (A. Allgeier) 50

Sprechsaal . . . . . 59—60

Kittel, R.: Zur Umschrift der biblischen Namen 59

Altertumsberichte 61

Mitteilungen 61

Personalien 61

Zeitschriftenschau . . . . 62—64

Zur Besprechung eingelaufen . . 64

Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

IV. Winckler hat darauf hingewiesen, dass das fürstliche Hohepriestertum in Jerusalem nach kurzer Zeit, wie das weltliche Fürstentum im Jahre 525, verunglückt ist. Jojakim, den das Judithbuch in der Abwehr eines Heereszuges des Grosskönigs vorführt, ist der Hohepriester gewesen, der sich in die Wirren der weltlichen Mächte hineinziehen liess. Auch sein Unternehmen hat im Danielbuche durch eine zeitgemässe Bearbeitung eine Beleuchtung erhalten: Daniel IV. Es galt die Unabhängigkeit des Hohenpriesters von der weltlichen Macht überhaupt zu erstreiten: ein Kirchenstaat sollte in Jerusalem entstehen, wie der mittelalterliche Staat der Päpste. Jahwegläubige sassen in allen Ländern des Morgenlandes. Im Gegensatze zum geschlossenen weltlichen Stadtstaate erstrebte man eine Genossenschaft mit einem priesterlichen Oberhaupt in unabhängiger Stellung, in einem selbständigen Jerusalem, gewiss ein berauschender Gedanke, aber undurchführbar, eine Utopie: diesem Hohenpriester, der die Gleichberechtigung mit auswärtigen Mächten forderte, hätten deren Untertanen Abgaben zahlen müssen, ihnen wäre er die höchste Instanz gewesen; die Gleichberechtigung, die er forderte, hätte tatsächlich die Abhängigkeit der anderen bedeutet.

Jojakims Name ist fast, die Kunde von seinem Unternehmen ganz verschollen. Von dieser Tat wagte man nicht zu erzählen, durfte es nicht wagen, solange die Genossenschaft des Judentums in weltlichen Staaten lebte; nur im historischen Romane erzählte man sich heimlich von Judiths Tat und meinte doch Jojakim, bis man ihn zuletzt in den Sorgen immer neuer Gegenwart vergass. Die Ideale aber, für die er sich eingesetzt hatte, verkündet noch so mancher Spruch in unseren Prophetenbüchern. So schildert Jes. 2, Mich. 4 den Zion als den Mittelpunkt der „am Ausgange der Tage" zum Friedensreich gewordenen Welt.

Daniel IV. fügt dem Traum von den vier Weltreichen die fünfte Gestalt ein: einen Menschensohn, dem Macht, Ehre und Herrschaft gegeben wird. Er stellt das fünfte Reich dar, eine ewige, unvergängliche, nie zerstörte Macht. Hier erhalten wir das Losungswort, unter dem die Idee eines selbständigen Hohenpriestertums verkündigt wurde: der Hohepriester in Jerusalem der Fleisch gewordene Menschensohn.

Den Spuren des Daniel IV. begegnen wir dann weiter in Kap. 9. Er gibt die Auslegung des Jeremiaspruches, die wir heute noch dort finden, nur dass der hebräische Text nach der Auffassung des Bearbeiters aus der Seleukidenzeit die beiden entscheidenden Worte falsch

Digitized by Google

punktiert hat: „Zwei Siebenheiten Siebenheiten sind über dein Volk verhängt“: 2 · 7 · 7 = 98 Jahre. Die ursprüngliche Lesart des Textes שבעים wurde von Daniel IV. einfach verdoppelt. Wir kommen damit, von 586 gerechnet, ins Jahr 488 als den Beginn der neuen Zeit. Verändert ist dann noch ein Satz in den heutigen Wortlaut: „Vom Ausgang des Befehls, rückgängig zu machen und Jerusalem zu bauen, bis zu einem fürstlichen Gesalbten sind sieben Siebenheiten“. Auch diese Angabe führt uns vom Jahre 537 ins Jahr 488.

Die Erweiterung, die Daniel IV. dem Buche gebracht, haben uns die letzten Kapitel erhalten. Die jetzige Datierung stammt von dem letzten Bearbeiter. Daniel IV. kann nur nach Jahren des Darius datiert haben. Das eben festgestellte Jahr 488 ist das 34. des Darius. Zu vermuten ist daher, dass Kap. 10 ursprünglich das 33. Jahr des Darius hatte. Als der Bearbeiter Kyros einsetzte, musste er naturgemäss statt des 33. das 3. Jahr schreiben, da dieser nicht so lange regiert hat.

Daniel bringt drei Wochen in einer Selbstkasteiung zu, die merkwürdig der Haltung der jüdischen Gemeinde von Elephantine nach der Zerstörung ihres Tempels entspricht. Auch diese fasten, salben sich nicht und trinken keinen Wein. An eine Zerstörung des jerusalemischen Tempels werden wir nicht zu denken haben. Merkwürdig stimmt zur Askese Daniels der Widerstand der Erscheinung gegen den Perserfürsten. Ich vermute, dass es sich bei der Zeitangabe (drei Siebenheiten Tage) wieder um eine versteckte Jahresangabe handelt: 21 Jahre.

Wer ist nun der Gegner des Perserfürsten? Wie dieser der Schutzgott Persiens ist, so muss auch die Erscheinung Daniels ein Schutzengel sein. Sie ist linnengekleidet, goldgegürtet; die LXX (0′) schreibt statt Linnen und Gold Byssus; „in seiner Mitte Licht“. Sollte es der Schutzengel des Hohenpriesters sein, der die Orakeltasche auf der Brust trägt, kenntlich gemacht durch die gleiche Kleidung wie dieser? Diese Vermutung drängt sich um so mehr auf, wenn er „das Ebenbild ⟨des⟩ Menschensohnes“ genannt wird. Es ist dieselbe Gestalt, die Daniel IV. als fünftes Traumbild den vier Tieren zugesellt hat (Dan. 7 13). Der Hohepriester ist seine Inkarnation. Und wenn in den Liedern vom Knechte Gottes das Schicksal Jojakims besungen sein sollte, wie ich annehme, so würden sie die mythushaltigen Sätze von der der Götterwelt angehörigen Gestalt des Menschensohnes auf seinen irdischen Vertreter anwenden. Die Beziehung, die ich hier zwischen Hohenpriester und Menschensohn aufdecke, ist von weittragender Bedeutung für die Anwendung derselben Vorstellung auf Jesus. Ich erinnere nur kurz an den Hebräerbrief, an die Tempelreinigung, an das Recht, Sünden zu vergeben, παῖς θεοῦ usw. Die ganze Menschensohn-Frage tritt in eine neue Beleuchtung.

21 Jahre lang dauert der Widerstand gegen den Perserfürsten. Man wird annehmen müssen, dass Jojakim, seit 21 Jahren, seit 509 Hoherpriester, bei seinem Amtsantritt des Vorrechts beraubt worden ist, das man „Esra“, seinem Vater Jesua, verliehen hatte, zugleich der höchste weltliche Beamte in Juda zu sein[1]. Wieder wie in den Anfangszeiten Jesuas hat man ihm einen Statthalter zur Seite gestellt: der Streit zwischen Jesua und Serubabel, den Sacharja in seinem Nachtgesicht von den beiden Oelsöhnen zu schlichten versucht, ist wieder aufgelebt. Ist es nach der Ausschaltung der durch Serubabel vertretenen babylonischen Linie der Davididen zu einem Zusammengehen zwischen ihr und der durch Šešbaṣar vertretenen einheimischen Linie gekommen? Nachdem Serubabels Tod und die damit erfolgte Erledigung des Statthalterpostens Jesua den Weg freigemacht und er als „Esra“ des Chronisten sich bei Darius durchgesetzt hatte, war der Hohepriester zugleich der höchste weltliche Beamte in Jerusalem geworden. Haben sich die beiden feindlichen Linien wider den gemeinsamen Gegner vertragen, so berührt die Nennung der Šelomit, der Tochter Serubabels, 1. Chron. 3 19 merkwürdig. Hat sie den Frieden stiften helfen? Ein Mešullam, der denselben Namen wie ihr Bruder führt, tritt „Esra“ nach der chronistischen Darstellung entgegen, als er die Entlassung der zum ʿam haʾareṣ gehörigen Frauen fordert (Esr. 10 15).

Jetzt ist Michael, d. h. Gott selbst, an die Stelle des Menschensohnengels gegen den Perserfürsten getreten, während dieser Daniel die Gegenwart beleuchtet. Wir befinden uns am 24. Tage des Monats, 3 Tage nach den 3 Fasten- und Widerstandswochen. Das führt uns, wieder in Jahre umgerechnet, in das Frühjahr 486. „Gleich werde ich zurückkehren, um mit dem Perserfürsten zu streiten, — nicht mehr Widerstand zu leisten, sich passiv zu verhalten, sondern zu kämpfen! — und wenn ich ausziehe, ist der Griechenfürst erschienen“. Diese Andeutungen beleuchten blitzartig die geschichtliche Lage. 490 war die Schlacht bei Marathon, das zweite Unternehmen der Perser gegen die Griechen war ergebnislos verlaufen. Im Frühjahr 489 war die Wahrheit trotz der mitgebrachten Gefangenen von Eretria überall bekannt; „Darius

[1] Man beachte wohl den Unterschied: Hoherpriester und höchster weltlicher Beamter (Statthalter, Steuererheber) des Grosskönigs — unabhängiger, absoluter Hoherpriester!

Digitized by Google

rüstete mit noch grösserem Eifer zum Kriege wider Hellas . . . . Ein grosses Getümmel war in Asien drei Jahre lang. Da empörten sich im vierten Jahre (487) die Aegypter" (Herodot VII 1). Auch in Juda rechnete man mit einem Gegenangriff der Griechen. Schon OLZ 09 Sp. 161 habe ich auf die Hoffnung hingewiesen, die die Knecht-Jahwe-Lieder auf die „Inseln" setzen.

Hat man von einem Einfluss des alten Orients auf Griechenland gesprochen, jetzt wird man die Rückwirkung der griechischen Verhältnisse auf das Morgenland, auf das Alte Testament zu untersuchen haben. Dort war an die Stelle der Könige und Tyrannen die Demokratie getreten; der die Polis repräsentierende eine Herr war durch die Genossenschaft der freien Bürger ersetzt. Diese Bewegung konnte nicht eindruckslos am Judentum vorübergehen. Auch hier war durch den Eingriff Nebukadnezars das Königtum nach dem Ideale des Deuteronomiums gestürzt worden; ein genossenschaftlicher Zusammenschluss war an die Stelle der Polis getreten.

Daniel erhält schliesslich von dem Engel den Aufschluss über „das Ende der Tage" (Jes. 2). Die Geschichte der letzten 50 Jahre zieht an ihm vorüber, gleichsam eine Ausdeutung des Traumbildes von den 4 (5) Weltreichen. Die Ausscheidung der auf die persische Zeit gehenden Stellen ist bereits Winckler fast vollständig gelungen. Kyros, der Besieger der drei Weltherrscher, Kambyses, Smerdes und Darius werden nacheinander vorgeführt. Mit Darius kommt die Endzeit. Seine griechischen Feldzüge bringen ihn ins Verderben. Deutlich wird der Marathonfeldzug gegen die Unzugänglichen erwähnt, sein schlimmer Ausgang und die neuen Rüstungen, die eben beginnen. Die neue Heerfahrt soll ihm den Tod bringen. Dass er daheim gestorben, hat Daniel IV. noch nicht erlebt.

Ein kleiner Zusatz am Ende soll die Schwankenden wieder festmachen. Befinden wir uns nach der Annahme des Verfassers am 24. Nisan 489, so führen uns 1335 Tage weiter in den Dezember 486. Ist dies der Tag gewesen, der die Hoffnungen neu belebte, den der Prophet, um den Eindruck zu verstärken, vorausgesagt haben sollte? Etwa der Tag, wo in Jerusalem die Nachricht von der tödlichen Erkrankung des Darius anlangte?

Noch zwei andere Glossen geben uns Aufschluss über das Ende Jojakims. „Der Gesalbte (wird beseitigt), und er hatte keine Schuld" notiert ein Leser, als Xerxes den Aufstand in Palästina und Aegypten niedergeworfen hatte. Und ein anderer schreibt zum Zukunftsbild des Engels: „Und er dringt in das Land der Zier, und zehntausende werden fallen, diese aber gerettet werden: Edom, Moab und die Häuptlingschaft der Ammoniter. Und er wird seine Hand gegen die Länder ausstrecken, und Land Aegypten wird nicht zur Rettung sein. Und Macht hat er über die Gold- und Silberschätze und alle Kostbarkeiten Aegyptens („nachdem die Aufrührer bezwungen und Aegypten in eine noch viel härtere Knechtschaft gebracht, als es unter Darius war" Herodot VII 7) und die Libyer und Kušiten in seinem Gefolge": Dieser zweite Glossator zeigt uns, welche Stellung die Davididen, die im Lande der Ammoniter begütert waren (Winckler, Altor. Forschungen II S. 505 ff.), zu dem Unternehmen Jojakims eingenommen haben, die natürlich gegeben war, wenn sie den persischen Statthalter zur Zeit Jojakims gestellt hatten. Sie standen auf der Seite der Perser, als Xerxes den Aufstand 484 niederwarf. Der Glossator hätte auch die Geretteten ʿam haʾareṣ nennen können; er gebraucht aber die Schlagworte seiner, der hohenpriesterlichen Partei: Edom, Moab und die Häuptlingschaft der Ammoniter.

Diese Schlagworte begegnen uns wieder für die Gegner der Juden im Judithbuche mit seinem Hohenpriester Jojakim. Später tritt dafür das Schlagwort „Samaritaner" ein (OLZ 09, Sp. 158). Unser Glossator und das Judithbuch mit seinem grotesken Kriegszuge vollenden den Beweis, dass der Aufstand Jojakims 486/84 stattfand. Man hat das Judithbuch, das ursprünglich, wie Winckler nachgewiesen hat (Altor. Forschungen II S. 266 ff.), eine frühere Zeit romanhaft behandelte, auf das grosse Xerxes-Unternehmen umgearbeitet, das die Niederwerfung Palästinas und Aegyptens und den vergeblichen Zug gegen Griechenland („bis zum Gebiete der zwei Meere" 112; vgl Daniel IV: „er wird seine Prachtzelte innerhalb der Meere — ימים vielleicht Dual — aufschlagen") umfasste.

V. Auch in der Seleukidenzeit ist das Danielbuch wieder zeitgemäss gemacht worden. Neu eingefügt wurde Kap. 2: „Nebukadnezars Traum von den 5 Weltreichen." Natürlich ist dazu alter Stoff benutzt; die fünf Elemente Gold, Silber, Erz, Eisen und Ton dienen dazu, die Weltalter zu charakterisieren. Ueber die Beziehungen des Daniel V. zu den Tagen der Seleukiden ist genügend geschrieben worden. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf die Veränderung, die er mit den Datierungen vorgenommen hat. Die genaue Kenntnis der Namen der Grosskönige des Ostens war verloren gegangen, ihre Zeit zu fern gerückt; alles drängte dahin, gewisse Typen zu schaffen: Nebukadnezar, der Zerstörer Jerusalems, den Gott aber demütigt und zur Anerkennung seiner Macht und seiner Gläubigen zwingt, Belsazar, der übermütige Frevler, in dessen Tage Träume von Not und Qual, aber auch von Errettung fallen, der plötzlich gestürzt

Digitized by Google

wird, Darius, unter dem der Tempel gebaut wurde und die Jeremiaweissagung sich erfüllte, die gerechte Sache über Verleumder triumphierte (Dan. 6 — Esr. 5), und Kyros, der durch sein Edikt bekannt blieb, während dessen Regierung Daniel das letzte tröstliche Gesicht erlebte. Mit dieser Vereinfachung war der historische Roman schon vorangegangen; jede Neuausgabe dieser Bücher suchte die Erlebnisse der jüngsten Vergangenheit zu berücksichtigen, um den vertrauten Lesestoff anziehend zu erhalten.

VI. Den nachgewiesenen fünf Entwickelungsstufen unseres heutigen Danielbuches ist eine Vorstufe vorangegangen. Peiser hat, wie schon erwähnt, das Buch Habakuk als die Schrift „eines Prinzen des jüdischen Königshauses" erwiesen, „der als junger Knabe nach Niniveh kam und dort aufwuchs, der dem assyrischen Hofe nach assyrischem Brauch und Recht als Geisel überlassen werden musste. Der Knabe wurde erzogen, wie es in Niniveh Brauch war, lernte daher Schrift, Sprache und Literatur, den höfischen Ansprüchen entsprechend; für die von Ašurbanipal gesammelte Bibliothek scheint er sogar ein lebhaftes Interesse besessen zu haben. Seinen offiziellen Namen kennen wir nicht; als sein Schriftstellername wird ḫabaqûq angegeben, was ein gutassyrisches Pseudonym sein könnte, da ḫambaqûqu der Name eines assyrischen Gartengewächses ist". Die Nachweise, die Peiser beigebracht hat, sind so überzeugend, dass seine Klage über die Nichtbeachtung, die er gefunden, (OLZ 10, 1), wenig ruhmvoll für die deutsche Wissenschaft ist.

Wenn das Buch Habakuk immer wieder Leser und schliesslich Aufnahme im Kanon gefunden, so muss ihr Verfasser einen begründeten Ruf über seine Anonymität hinaus besessen haben. Ich frage, war sein hebräischer Name etwa Daniel? Dann wäre es begreiflich, wenn jedermann orientiert war, wenn ein Daniel am Hofe des Grosskönigs im Osten sich in ernster Zeit zum Worte meldete: jeder wusste, das ist unser königlicher Prophet, in aller Weisheit des Auslands erzogen, ein Mann, der entscheidend zu raten versteht; hört, was er uns heute zu sagen hat! Wir kommen mit unserer Vermutung zu einer Vorstufe der Legenden, die ursprünglich in Niniveh spielte.

Zugleich aber bekommen all diese Legenden plötzlich Farbe. Wenn man die Legende von dem braven Prinzen hört, der sich Pflanzenkost ausbittet, um sich nicht in der Fremde zu verunreinigen: „ḫambaqûqu ist der Name eines assyrischen Gartengewächses" und zugleich, werden wir hinzufügen, der assyrische Neckname des Königssohnes, der aus religiösen Bedenken Pflanzenkost ass. Und der Feuertod, der dem Prinzen vom Schicksal zugedacht scheint, vor dem er, nicht aber „die Frevler, die den Braven umringen" (Hab. 14), bewahrt wurden, bekommt eine überraschende geschichtliche Bedeutung: Ninivehs Brand, der nach Berossus den letzten Assyrerkönig verschlang. „Auf meine Warte will ich steigen, treten zur Zinne, was er mir sagen wird" (Hab. 21): so dichtet Habakuk, so handelt in der Legende Daniel, „der in dem Obergemach seines Hauses ein in der Richtung nach Jerusalem geöffnetes Fenster hat und dort täglich dreimal betet". „Schreib ein Gesicht, und deutlich, auf die Tafeln, dass eilen kann, wer's liest" (Hab. 22). Solche Gesichte schreibt auch der Held der Legende. Wir werden zu der Annahme geführt, dass man das Prophetenbuch Habakuk schriftlich oder mündlich mit Legenden begleitete, etwa wie unser heutiges Jonabuch neben einem verlorenen Prophetenspruchbuch Jona einhergegangen sein wird. Sie gehörten zur Unterhaltung des Geschlechts um 590 und der Exulanten: die Erziehung des Prinzen am Hofe des Grosskönigs, seine wunderbare Rettung aus Feuersnot, sein Glaubensmut, seine Verachtung der Götzen („Weh dem, der zum Holz spricht, erwache, erhebe dich, zum stummen Stein" Hab. 219), seine Voraussicht der Zukunft (Hab. 16 ff), bis sie endlich vom Jahre 562 ab in immer neuen Auflagen neues Leben und immer neue Bedeutung gewannen.

Zur Gewissheit aber wird meine Vermutung erhoben durch die Geschichte vom Bel und dem Drachen, die *ἐκ προφητείας Ἀμβακουμ* stammen, die sogar den Propheten Habakuk als handelnde Person, in ihrer jetzigen Gestalt allerdings von Daniel selbst unterschieden, einführen. Der Zusammenhang zwischen Daniel und Habakuk ist selbst in der durch das viele Weitererzählen zerpflückten Form dieser Legenden nicht vergessen, und diese Legenden waren unter dem Sammelnamen „Prophetie Habakuks" bekannt. So dürfte die Vermutung nicht zu kühn sein, dass sich unter dem Namen *Ἀμβακουμ υἱὸς Ἰησου ἐκ τῆς φύλης Λευι* ein *Ἀμβακουμ υἱὸς Ἰωσειου ἐκ τοῦ φυτοῦ Δαυειδ* חבקוק בן־יאשיהו מזרע דוד versteckt.

Diesen Sohn Josias finden wir wieder in dem rätselhaften Šallum (1. Chron. 315), der von dem Bearbeiter des Jeremiabuches (Jer. 2211) mit dem König Jehô'aḫaz verselbigt wird, den König Necho absetzte und nach Aegypten brachte (2. Kön. 2334). Der Bearbeiter wusste noch, dass dieser Prinz Šallûm ausser Landes gebracht, nicht mehr zurückgekehrt, sondern in der Fremde gestorben ist. Šalem „der Unversehrte", integer, wie zu punktieren ist, ist der Versuch, den fremden Namen des Prinzen בלטשאצר „Sein Leben schütze", „geschütztes Leben" hebräisch wiederzugeben.

Digitized by Google

Ist aber Habakuk identisch mit Daniel, so wird man unserem Buche nicht mehr aus dem Umstande, dass Sirach es nicht erwähnt, einen Strick drehen dürfen. Die Prophetie Habakuk und Daniel erscheint bei ihm unter den „zwölf Propheten", er hatte keine Veranlassung, noch Daniel als den dreizehnten zu nennen. Das grosse Ansehen des judäischen Prinzen beweist schliesslich seine Nennung neben Noah und Hiob in der nachexilischen Erörterung Hes. 14 12 ff., die die Legenden und wohl auch irgendeine Entwickelungsstufe unsers Buches voraussetzt.

c. Das Ergebnis.

562. Die Urgestalt des Danielbuchs als die volkstümliche Deutung der Wiedereinsetzung Jojakims durch Amel-Marduk.

537. Edikt des Kyros, beleuchtet von einer Neubearbeitung des Danielbuchs. 5. September: Anfangstermin der neuen Zeitrechnung Judäas unter Šešbaṣar, wie sie im Hesekielbuche vorliegt. Jaazanja aus der Priesterfamilie „Ezra" Hoherpriester.

527. Beginn der Verhandlungen Šešbaṣars mit Aegypten.

525. Mai Zerstörung Jerusalems. — Serubabel persischer Statthalter.

520. Dezember Grundlegung des neuen Tempels. Jesua, der Sohn Jaazanjas, Hoherpriester.

519. September Wiederaufnahme des Gottesdienstes.

516. Vollendung des Tempelbaus. Serubabel ist inzwischen gestorben. Jesuas Reise an den Hof, erreicht seine Ernennung zum Statthalter. Ordnung der Verhältnisse nach seiner Rückkehr. Eine abermalige Neubearbeitung des Danielbuches beleuchtet die Vorgänge.

509. Jesua †. Sein Sohn Jojakim Hoherpriester, neben ihm wieder ein persischer Statthalter ernannt (Nachkomme Šešbaṣars?).

489. Frühjahr. Das Gerücht vom Misslingen der griechischen Expedition verbreitet sich, neue Rüstungen der Perser rufen eine grosse Erregung hervor.

487. Die Aegypter empören sich.

486. Frühjahr Jojakims Aufstand zur Herstellung eines unabhängigen Hohenpriestertums. Eine Neubearbeitung des Danielbuches beleuchtet das Unternehmen.

484. Xerxes unterdrückt den Aufstand mit Hilfe des ʿam haʾareṣ und der einheimischen Davididen.

Zu den Königslisten aus Assur.

Von Otto Schroeder.

Die wichtigen Bruchstücke von Königslisten, die Weidner in MVAG 1915 Nr. 4 in ausführlicher Bearbeitung mitteilen durfte und die er auch MDOG Nr. 58 kurz behandelte, werden in Kopie als Nr. 9 ff. meiner in Vorbereitung befindlichen „Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts" veröffentlicht werden. Da Weidner und ich unsere Abschriften wiederholt miteinander verglichen und auch die Originale, soweit sie uns noch zugänglich waren, gemeinsam überprüft haben, wird die Textausgabe im allgemeinen den Text bieten, den man nach den Umschriften vermutet. Gleichwohl seien ein paar Bemerkungen gestattet.

Fragment A, jetzt VAT 11504, Nr. 15 meiner Ausgabe, ist auf der Vorderseite jetzt vollständiger lesbar:

[	*šanâ]ti*^{mei}
ḪU —	^{d}*A-šur*
ḫi-pí	*šanâti*^{mei}
Ri-im-^{d}*Sin*	
[ ]	*šanâti*^{mei}

Z. 2 *ḪU*, nicht *TI* (?); zum Namen vgl. VR 44, 10 c. d. *Ḫu-me-me* = *Amêl-*^{d}*Gu-la*; s. auch Haupt, NE Nr. 51, 14. Demgemäss ist *Ḫu-*^{d}*A-šur* = *Amêl-*^{d}*A-šur*.

Z. 3. Vor *šanâti*^{mei} ist nicht einfaches *BI*, das Weidner (a. a. O. S. 6) als $^{2}/_{3}$ deutet, sondern *III BI* = *ḫi-pí* erkennbar. In der Vorlage war also die Zahl der Regierungsjahre nicht mehr leserlich; zu *ḫi-pí* vgl. Delitzsch, HWB S. 286a.

Z. 4. ist *Ri-im-*^{d}*Sin* sicher.

In dem gegenwärtig unauffindbaren Fragment B, Nr. 14 meiner Ausgabe, ist Z. 3 zweifellos richtig zu *[I-r]i-šú* ergänzt. Dagegen glaube ich nicht, dass es sich um den bekannten Irišu, Sohn Ilušumas handelt. Nimmt man mit Weidner dies an, dann muss man auch gleich ihm den Ausweg beschreiten, anzunehmen, „dass das Fragment B nur eine Auswahl von Königsnamen, wiewohl unter Wahrung der zeitlichen Aufeinanderfolge, umfasst." Welchen praktischen oder wissenschaftlichen Wert hätte aber solch eine Auswahl gehabt? Diskrepanzen in den Zahlenangaben späterer Herrscher gerade mit Hinblick auf Irišu liessen sich bisher nicht zwanglos beseitigen; sollte es nicht am naheliegendsten sein, zwei Irišu anzusetzen? *Irišu mâr Ilušuma* wäre = *Irišu I*, der Irišu des Fragments B = *Irišu II*. Dann kann man Fragment B ruhig als vollständige Liste ansehen. Unmittelbar nach Irišu bzw. dessen Nachfolger ist laut Fragment B ein Einschnitt zu machen; der Trennungsstrich hier wie auch zwei Zeilen weiter lässt sich kaum anders denn als Hinweis auf einen Dynastiewechsel oder eine Aenderung der Regierungsform deuten. —

Digitized by Google

MAN-Ašur in Zeile 9 des gleichen Fragments ist gemäss Brünnow Nr. 9954 *Puşur-Ašur* zu lesen, wir haben also mindestens drei Herrscher dieses Namens zu unterscheiden. —

Kaspisches IV:

Ga-šindi-katla, Lullu-me und Lullu-bi.

Von G. Hüsing.

Wir haben im 2. Beitrage (OLZ 1917 Sp. 178) den Namen *DURU-katli-me* als eine kaspische Genetivkonstruktion mit funktionellem Nominativ der Sache besprochen und daran die Bemerkung geknüpft, dass auch ein **DURU-Kurigalzu-me* als eigentlicher, ursprünglicher Name dieser Stadt vorauszusetzen sein werde, einfach darum, weil sie als Gründung eines Königs Kurigalzu, also eines Kaspiers, zu gelten haben wird und der erstbehandelte Name in Verbindung mit *Gašindi-katla* wohl genügend zeigt, dass diese Namenformen als kaspische zur Welt kamen.

Dabei will ich zu *Ga-šindi-katla* noch bemerken, dass das Elamische ein *g* und *k* (und *q*) nicht unterscheidet, was in gleicher Weise auch vom Kaspischen anzunehmen ist. Das *Ga* wird also akkadische Rechtschreibung, entsprechend akkadischer Aussprache sein, und der Name wäre dann etymologisch, zunächst ohne Rücksicht auf den Sinn, als *Kan-šim(a)-di-katla* aufzufassen. Nach meinem vorigen Aufsatze (OLZ Sp. 208) wäre *ka* — ursprünglich wohl *kam*, vor Dentalen *kan*, dessen *n* weiter auch assimiliert wird — = Name, *šindi* — ursprünglich *šim(a)-di*[1] — = „welcher gegeben hat“ (Sp. 209), und *katla* ist das Prädikat = der König. Dass der Ausdruck unseres Hülfsverbums „sein“ im Elamischen immer grosse Schwierigkeit macht, sehen wir daraus, dass noch das Ḫōzī der Achamaniden (Bag. III 79) das iranische *āham* (ich war) nicht übersetzen kann sondern es einfach übernimmt als *am*, während es kurz zuvor (Bag. III 65) das iranische *ahati* (den Konjunktiv im Sinne von „es möge sein“ mit Wunschbedeutung) nicht übernimmt, sondern durch die iranische Imperativform *astu* ersetzt, die wir nur aus dem Ḫōzītexte kennen lernen[2]; es muss also die iranische Imperativform förmlich dem Ḫōzī-Sprachschatze einverleibt worden sein, wenn man mit dieser Form eine andere des iranischen Textes übersetzte[1]. Ist meine Uebersetzung richtig, dann ist sie eine nachherige Stütze für meine Deutung des *kadašman* wie des *šindi*, und natürlich ist dann an *Gašindikatla* nichts weiter zu ergänzen, während „*DURU-Kurigalzu*“ nach der Ergänzung durch ein *-me* schreit, wenn man den Namen, den der kaspische König der Stadt gab, sich in kaspischer Form vergegenwärtigte; er steht völlig parallel dem *DURU-katli-me*.

Entsprechendes gilt aber doch wohl auch von dem Namen der Stadt *DURU-Lulu-me*, denn so muss der Name der Stadt doch angesetzt werden, wenn bei Assurnāṣirpal, Annal. II 44 hinter einander aufgeführt werden: „*150 alāni ša Larbusai, DURU-Lulumai, Bunisai, Bārai*“. Von einer Stadt „*Dūr-Lulumai*“ (Streck in ZA XV S. 280), die den Namen „die Festung der Lullu“ in semitischer Sprachform führte, ist hier gar keine Rede, die Einwohner der Stadt (und ihres Gaues) sind die *DURU-Lulum-ai*, ein „der Luläer“ könnte nur in dem *Lulu* stecken, das durch das folgende *me* als im Genetiv stehend bezeichnet wird. Das wäre dann wohl möglich, aber durchaus nicht sicher, denn man würde ein *DURU-Lullu-p-me* erwarten.

Finden wir statt DURU ein *alu*, also *Alu-Lulu-mē*, womit in der „synchron. Geschichte“ I 31 die gleiche Stadt gemeint sein dürfte, so ist das *me* natürlich in gleicher Weise berechtigt und zu erklären; nicht minder aber auch hinter *mātu*, also doch wohl auch dann, wenn wir *ālu* oder *mātu* als Determinative auffassen. Wenn wir bei Adad-nirari (3—5) auf ein *umman Kaššu, Quti, Lulumi* u. *Šubari* stossen, so ist vielleicht zu erwägen, ob nicht *umman* gar ein kaspisches Wort für „Volk“ sein mag. Es ist doch auffallend, wie vorzugsweise es vor den Namen von Völkern steht, deren Bekanntschaft den Assyrern durch kaspische Stämme vermittelt sein musste, und welcher Nationalität die Subari waren, bliebe auch noch festzustellen: der Gedanke aber, das Wort für „Stadt“ *human-iš* (im achamanidischen Ḫōzī) mit *umman* in Verbindung zu bringen, liegt wohl nahe genug[2]. Auch „Volk“ müsste elamisch (vgl. *kissum*) ebenso als Sache behandelt werden wie etwa *puhu* (= Sippe); „das Lulu-Volk“ müsste also *umman Lulu-me* heissen. Man hat geglaubt die Beobachtung machen zu können, dass die Formen mit *m* aus assyrischem Munde stammen, während die Formen mit *b*, wie *Lulubi, Lutube, Lu-ul-*

[1] Der gleiche Bestandteil ist wohl das *sindi* in den Namen der Städte *Up-sindi (Hup-sindi)*, östlich von *DURU-Lulu-me* und *Par-sindi*, offenbar südlicher gelegen, beide genannt in den Annalen Assurnāṣirpals, Kol. II 69 und 73. Beide Namen halte ich für verkürzt, es fehlt das Prädikat bezw. Subjekt, wie in *Šindi-Purijaš* das Objekt.

[2] Uebereinstimmend mit awestischem und indischem *astu*: gegenüber lat. *esto*, ἔστω.

[1] Entsprechende Zustände dürften sich wohl auch bei anderen kaukasischen Sprachen herausstellen.

[2] Warum schreibt man denn stets *um-ma-an* (oder *um-man*) *Manda*, und nicht *ummānāte?* und warum ist das Wort fast ausschliesslich auf die Manda beschränkt? Ist hier nicht ein fremdes Wort an *ummānu* angeglichen, und zwar zunächst in der Schreibung?

Digitized by Google

lu-bu-u, *Lu-ul-lu-ba-a(-ti)*, *Lulubum-KI*[1], *Lulubim-KI*, *Lulube-KI-im*, *Lulubi-KI*, die babylonischen seien. Der Tatbestand ist nicht zu bestreiten, ebenso sicher ist das *b* das elamische Pluralsuffix, aber ein mundartlicher Wechsel zwischen *b* und *m* ist aus dem Befunde nicht ableitbar, vielmehr ist *b* eben das Suffix des persönlichen Plurals, *m* aber bekanntlich das Suffix der Sache, und beide begegnen natürlich, wie in den elamischen Texten, nebeneinander, nie aber in gleicher Bedeutung. (Das hat Scheil übersehen, und eine Menge Fehler bei ihm geht darauf zurück).

Ich denke mir, die Assyrer haben zuerst die Stadt *DURU-Lulu-me* kennen gelernt und daraus ihre Namenform gebildet, während die Akkader von alter Zeit her mit dem Volke der *Lulubi* zu tun hatten und daher bei dieser Form blieben. Einen Beleg dafür, dass keine assyrisch-mundartliche Form vorliegt, haben wir an *Elli-pi*, *Elli-bi*, wofür sich niemals ein *„*Elli-mi*“ findet.

Ist in *DURU-katli-me* das *me* kaspisch, d. h. nicht südelamisch, so ist damit die Möglichkeit gegeben, dass es auch in *Duru-Lulu-me* kaspisch sein kann, aber nicht bewiesen, dass nun auch die „*Lulu-bi*“ überhaupt oder die Namenform im Besonderen kaspisch sein müssten. Ich vermute, dass das Volk wohl der nordelamischen Gruppe zuzuzählen sein wird und dass ihr Name eigentlich *Lalla-p* hiess, während *Lulubi* eine südelamische Form sein wird, denn im anderen Falle würde der alte Lullu-König wohl nicht *An-nu-ba-ni-ni* heissen sondern eher **Ḫu-un-nu-ba-ni-ni*. Es wäre aber auch möglich, dass nur die Dynastie nordelamisch gewesen wäre — doch denke man auch an das *mātu Lu-lu-i-ni* in der chaldischen Inschrift von Sidikān-Topzauä: der Name der Lulu reicht also ziemlich weit nach Norden.

Die Form *Lul(l)u* würde an sich gar keine Schwierigkeiten machen, wenn wir nicht genötigt wären mit der Frage abzurechnen, ob nicht daneben eine Form *Lal(l)a* steht.

So überschreitet Assurnaṣirpal (Ann. II 62) im Lullu-Gebiete den Fluss *Lal-lu-u*, d. i. offenbar „der *Lall*-ische“ in semitischer Sprachform, genau wie der Gott *Kassū* „der *Kass*-ische“ ist[2]. Lautet im letzteren Falle die einheimische Form *Kasi-p-ar*, so ist zu bedenken, dass sie eben vom Plurale *Kasi-p* stammt; der Fluss würde also schliesslich auch *Lalla-p-ar* lauten können, wahrscheinlicher aber *Lalla-r*. Sein Nachbar ist der *Eṭir*, der sein *ṭi (di!)*-Zeichen wohl einer graphischen Anlehnung an „*e-di-ru*“ (*eṭeru*) verdankt. Er scheint nämlich vom *Etini*-Gebirge zu kommen und wird sich daher als *Eti-r* wohl neben den noch hypothetischen *Lala-r* stellen. Ein geographischer Begriff *Lalar* ist uns durch die neuelamischen Texte belegt, wo der König von Elam die *Lallar-ippe* besiegt; wir wissen nur nicht, ob sie nach einem Flusse oder nach einem Gebirge benannt sind[1]. Auch der bei Sarrukin dreimal begegnende Name der Stadt *Lallu-Ugnu* lässt die gleiche Frage offen, denn blau (*ugnu*) konnte ebensowohl ein Gebirge wie ein Fluss genannt werden, und von einem von beiden hat die Stadt doch wohl den Namen, der möglicher Weise auch die „Stadt *Lallu* am Ugnu-Flusse“ bedeuten könnte — vgl. *Ḫalpu-Ugnu* (neben *Ḫalpi*) gleichfalls bei Sarrukin.

In den Annalen Assurnāṣirpals (II 34) erfahren wir, dass die Lullu (*mātu Lullu!*) den Berg Niṣir, den Berg der Rettung in der babylonischen Flutsage, „*Kinipa*“ nannten. Das ist sprachlich sehr uneinleuchtend, denn das wäre eine persönliche Pluralform; das Wort könnte wohl nur ein Possessiv, abgeleitet von solchem Plurale sein, und würde dann, entsprechend *Kasi-pa-r*, vielmehr als **Kini-pa-r* zu erwarten sein.

Diesen Berg suche ich heute wie vor 20 Jahren in dem nordwestlichen Teile des Karadagh, der an den kleinen Zab abfällt; denn *Bunāis* ist *Bunāsi* — vgl. dazu ZA XV S. 267. Freilich ist es auch nicht gleich dem Passe von *Babite* wie Belck meinte, sondern der Pass von Bunasi ist eben dort anzusetzen, wo Billerbeck (Sandschak Suleimania) den von Babite suchte: es ist der Pass, der den „Kinipar“ vom übrigen Karadagh trennt. Der Pass von Babite aber ist derjenige, durch den man von Assyrien aus nach Ueberschreitung des kleinen Zab bei Altun-Köprü gelangte, beim heutigen Biban. Zwischen Babite und dem „Kinipar“ liegt also die Landschaft *Bāra* mit der Hauptstadt *Tul-Bāri*. Daher hatte Billerbeck (Sandsch. Sul. S. 8) recht, wenn er *Kiniparbara* in Verbindung mit *Kinipa* brachte[2]: es ist wirklich *Kinipar-Bāra*, und jenseit des *Kinipar*, dessen *r* also damit beglaubigt ist, lag die Stadt *DURU-Lulu-me*, offenbar an einem Nebenflusse des Turnad; letzterer entspringt östlich des *Nišpi*-Gebirges (nördlicher Chalchalan-Dagh, und bezog sein Wasser z. T. von Tokma-Dagh, in dem Billerbeck den „Kinipa“ erkennen wollte.

---

[1] Vgl. *Gutebum-KI* im Texte des Arad-Nannar (Vordas. Bibl. I 1 S. 150) = „Land der Qute“.

[2] Ist *DURU-Lulu-me* ursprünglich die Stadt des Gottes *Lulu?* (Vgl. Jastrow Rel. Bab. u. Ass. I 163).

[1] Ein ursprünglicher Stammesname könnte nur *Lalla-ppe* heissen; das *r* zwingt zur Annahme, dass hier eine Bevölkerung nach einem geographischen Begriffe benannt ist.

[2] Damit nehme ich also zurück, was ich OLZ 1901 Sp. 322 gegen Billerbeck schrieb.

Digitized by Google

Damit kennen wir also Lullu am kleinen Zab, über den hinaus nach N. W. sie ebenfalls gereicht haben können. Ihr Name ist bestimmt in dem der Landschaft „*Λολομηνη*“ bei Strabon (C. 736) wieder zu erkennen, den ich bereits OLZ 1907 Sp. 194 als *Λολομηνη* erklärte. Ihre Lage ist leider nicht genau bestimmbar, doch gehört der Name vielleicht mit *Λολβα*, einer Stadt in Adiabene, gleichfalls unbekannter Lage, zusammen[1], und dann wird auch *Λολβηνοι*, *Λολβαιοι* zu lesen sein. Allerdings besteht auch die Möglichkeit, dass *Λολβα* und „*Λολομηνη*“ gar nichts mit einander zu tun hätten: dass das Land hier nach der Stadt benannt wäre, ist mir sehr unwahrscheinlich, da ich in *μη* und *νη* Suffixe glaube annehmen zu sollen wie in *Sipir-me-na*.

Welcher Art der l-Laut im Namen *Lulu* ist, wissen wir natürlich nicht; er könnte ursprünglich ein *r* oder, vielleicht noch wahrscheinlicher, ein lateraler Zungenstosslaut gewesen sein — aber schon zu Anubaninis Zeiten konnte man ein *l* schreiben, was also der geeignetste Ausdruck für den Laut war. Nun hat W. M. Müller (Asien und Europa S. 395) die ägyptische Schreibung „*Ru-n-ru*“ für ein Land, das zwischen Mitani und Assur genannt wird, als „wohl *Lullu*, ein östliches Grenzland Assyriens“ auffassen wollen. Man möchte aber meinen, dass dann dieses Lullu-Land nicht östlich sondern westlich, genauer nordwestlich von Assyrien zu suchen sei. Dort liegt, nach Angabe Assurnāṣirpals, vgl. KBI S. 92, zwischen *Nirdun* und *Dirra* genannt, ein Land *Luluta*. „Ich vermute, dass — das — nichts anderes als Lulu-Land bedeuten werde, denn aus diesen Gegenden dürften die Lullu wohl etwa kommen“ — so schrieb ich vor 10 Jahren in OLZ (1907 Sp. 194), und ebenda Sp. 487 fanden sich dann die Worte „Damit erledigen sich Hüsings Deutungen von — — — *Luluta* als Lullu-Land.“ Da die in Rede stehenden „Gegenbemerkungen“ von Maximilian Streck in der Geschichte der elamischen Forschung unvermeidlich wohl immer eine Rolle spielen werden, wie sie ihr Verfasser nicht erwartet haben dürfte, so wollen wir in weiteren Beiträgen zwar die von ihm „erledigten“ Dinge weiter behandeln, dabei aber nicht mehr auf OLZ 1907 Sp. 486—495 zu sprechen kommen. Darum sei schon hier daran erinnert, dass die „Erledigung“ darin bestand, dass Streck bestritt, dass 1. südelamischem *u* ein nordelamisches *a* gegenüber stünde, 2. dass fürs Elamische ein Wort *ti* (*ta*, *tu*) = „Land“ anzusetzen sei. Da ich das Letztere nie behauptet habe und selbst durchaus bestreiten müsste, so wollen wir annehmen, dass wir in seinem Texte statt „Wort“ zunächst das Wort „Suffix“ einsetzen dürfen. Mit diesen Vorbemerkungen hoffen wir also der Pflicht des Abrechnens mit bisherigen Meinungen Genüge geleistet zu haben, denn es ist mir nicht bekannt, dass innerhalb der letzten 10 Jahre ausser Streck sich jemand zu diesen Fragen geäussert hätte.

[1] Streck bei Pauly-Wissowa unter Dolba, was er als syrisch *dolbā* = Pappel erklärt.

Jaudi.

Von F. E. Peiser.

Hüsing hat in dem vorstehenden Artikel darauf hingewiesen, dass er schon vor zehn Jahren in der OLZ das *ta* von *Luluta* als länderbildendes Suffix aufgefasst habe. In diesem Zusammenhange möchte ich an MVAG V 73 (Jahrgang 1900) erinnern, wo ich Anm. 1 schrieb, dass „Nichtsemiten das Land um Urusalim als Jau+da bezeichneten“. Bald darauf habe ich in meinem Handexemplar als analoge Fälle beigefügt: Kas-da. Uraš-ṭu, Ma-da, Amar-da (Marduk) und Apir-ti. Von diesen wird Ma-da, wie mir Hüsing schreibt, jedenfalls zu erreichen sein. *Kas-da ist natürlich der bekannte Versuch, eine ursprüngliche Form für a כשדים und b Kaldi zu Grunde zu legen. Was damals wohl als halsbrecherische Vermutung angesehen werden konnte, darf jetzt, dank den Arbeiten Hüsings, besser fundiert erscheinen. Darum sei die Stelle aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen.

Besprechungen.

Schmidtke, Friedrich: Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr. (Altorientalische Texte u. Untersuchungen, hrsg. v. Bruno Meissner I 2.) S. 73—138. gr. 8°. Der Band v. 4 Heften M. 15 —. Leiden, E. J. Brill, 1916. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Das Heft behandelt Vorgänge in Assyrien und Babylonien aus den Jahren 689—681, d. h. von der Eroberung und Zerstörung Babylons durch Sanherib bis zur Thronbesteigung Asarhaddons. Nach einer Zusammenstellung der Quellen (S. 77 f.) wird ein kurzer historischer Ueberblick gegeben (S. 79—86); zu den einer eingehenden Behandlung werten Punkten sind Excurse — 7 an der Zahl — beigefügt; auf ihnen liegt der Nachdruck.

Excurs I behandelt die Einsetzung Asarhaddons zum Statthalter von Babylonien, die vermutlich bereits 689 erfolgte und zeigt, dass A. damals nicht im Verdacht babylonfreundlicher Gesinnung stand. Etwa 688/687 erhielt A. den Ehrennamen *Aššur-etil(-ilâni)-mukîn-aplu*, dem wir auch auf einer seiner Königsinschriften (Messerschmidt Nr. 53) begegnen. (S. 87—90).

Digitized by Google

Der Anfang des zerbrochenen Prismas B wird im Exc. II (S. 91—103) dank der neuen Texte (Prisma S und VA 3458) in weitem Umfange rekonstruiert und in Umschrift und Uebersetzung geboten; Autographien der in Frage kommenden Stücke des Prisma S und nach einer Copie Ungnads von VA 3458 finden sich auf S. 133—138. — Exc. III behandelt die Intrigen der Brüder Asarhaddons gegen diesen nach seiner Designierung zum Thronfolger. Vier Brüder sind keilinschriftlich mit Namen bekannt; vor A. galt *Ardi-Ninlil* als *mâru-rabû* (S. 104—108). — Die Ermordung Sanheribs, die am 20. Ṭebet 681 am Eingange des Marduktempels in Babylon stattfand, wurde — wie Exc. IV (S. 109—113) ausgeführt wird — ermöglicht durch die Teilnahme des Königs an der Grundsteinlegung von Esagila. Zu den Mördern gehörte sicher der oben genannte Ardi-Ninlil. — Der Befehl zum Wiederaufbau Babylons wurde vermutlich noch von Sanherib gegeben und von A. sofort auszuführen begonnen. Ueber den Wiederaufbau handelt der Brief Harper Nr. 418, der in Umschrift und Uebersetzung mitgeteilt wird. (Exc. V, S. 113—115). — Exc. VI (S. 115—123) bietet eine Bearbeitung der an A. anlässlich der Thronstreitigkeiten ergangenen Orakel, die IV R 61 veröffentlicht wurden.

Den Beschluss bildet eine Würdigung der Königinmutter *Naḳi'a-Zakûtu*, die offenbar grossen Einfluss besessen hat — vgl. die Briefe Harper Nr. 303, 368 u. a. m. — und die Ernennung Asarhaddons zum Thronfolger veranlasst haben dürfte. Sie überlebte A. und erliess noch bei der Thronbesteigung Aššurbânipals eine Proklamation; s. Harper Nr. 1239. (Exc. VII, S. 124—130).

Eissfeldt, Otto: Erstlinge und Zehnten im alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus. (Beiträge zur Wissenschaft v. AT., Heft 22.) VIII, 172 S. 8°. M. 6.50; geb. M. 7.50. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Eissfeld hat es in dieser dankenswerten, minutiösen Abhandlung unternommen, die Forderung Wellhausens (Prolegomena 1886) zu erfüllen und eine genaue Untersuchung zu geben über das Verhältnis von מעשר, ראשית, בכורים, תרומת יד zu einander, mit sorgsamer Unterscheidung der verschiedenen Quellen und Zeiten bis zur Mischna herunter (soll hinunter heissen). Nach einer Uebersicht über die früheren Bearbeitungen des Gegenstandes folgen vier Abschnitte: 1. Formelle Untersuchung der obengenannten vier Begriffe. 2. Sachliche Untersuchung. 3. Geschichtliche Entwickelung der vegetabilischen kultischen Abgaben (mit Einschluss des Viehzehnten). 4. Bedeutung des Ergebnisses unserer Untersuchung für den Gesamtaufriss der israelitisch-jüdischen Kultusgeschichte. Den Hauptumfang nimmt der 2. Abschnitt ein, der das Thema verfolgt von der Gesetzgebung des Jehovistischen Buches an durch das AT., über LXX, Apokryphen, Pseudepigraphen, NT., Philo, Josephus bis zur Mischna einschliesslich. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Schon bald zu Beginn der Lektüre, vgl. z. B. S. 29 A, merkt man, worauf die Untersuchung hinauslaufen wird — und dieses Resultat dürfte auch noch aus anderen Erwägungen zutreffend sein —: So unbedeutend, so sehr hinter den nachexilischen Verhältnissen zurückstehend, wie das häufig dargestellt wird, war die Macht und der Einfluss der Priesterschaft vorm (so!) Exil keineswegs. Vielmehr werden wir auch in vorexilischer Zeit das Vorhandensein einer zahlreichen und einflussreichen Priesterschaft anzunehmen haben. — Selbstverständlich bildet ein ausführliches Stellenregister den Beschluss des Buches.

Thomsen, Peter: Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu. (Das Land der Bibel, Bd. II, Heft 1.) 89 S. 8°. M. —60 Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. Bespr. v. Arthur Allgeier, Freiburg i. B.

Der Verfasser betont einleitend, wie unsicher die meisten Angaben sind, welche die loca sacra des Heiligen Landes mit Bestimmtheit identifizieren wollen. Solchen Unmöglichkeiten gegenüber beschränkt sich Thomsen darauf, die archäologischen Reste der herodianischen Zeit übersichtlich vorzuführen. Er behandelt die Wasserleitungen, Strassen, Häfen (I); Städte, Burgen, Tempel, Theater (II); Jerusalem (III), den Tempel (IV); Grabanlagen, Bildhauerkunst, Münzen, Inschriften (V). Leider fehlt der sachkundigen Darstellung das Bild, das für populäre Zwecke doppelt wertvoll ist. Der Philologe vermisst namentlich Proben von Inschriften, die auch dem einfachen Leser einen raschen und leichten, dabei selbständigen und sicheren Blick in Kulturverhältnisse ermöglichen. Dazu hätte sich etwa die Bilinguis auf dem Grabe der Königin Helena von Adiabene geeignet. Auch so bietet jedoch Thomsens Skizze eine willkommene Ergänzung zu Franz Delitzschs köstlichem Büchlein: Ein Tag in Capernaum, Leipzig 1871, das längst eine Neugestaltung verdiente.

Sifra, der älteste Midrasch zu Levitikus. Nach Handschriften neu hrsg. u. m. Anmerkgn. versehen v. weil. Lektor M. Friedmann. Ein v. dem mitten in seiner Arbeit abberufenen Verf. hinterlassenes Fragment. Text u. Anmerkgn. bis 8, 9. Mit e. Vorwerte v. Prof. Dr. Porges. (Schriften, hrsg. v. der Gesell-

Digitized by Google

schaft zur Förderg. der Wiss. des Judentums.) XV, 144 S. m. 1 Bildnis u. 2 Tafeln. gr. 8°. M. 3 —. Breslau, M. und H. Marcus 1915 u.

Corpus Tannaiticum. Sectio III: Continens Veterum Doctorum ad Pentateuchum Interpretationes Halachicas. Pars III: Siphre d'be Rab. Fasc. 1: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta. Cum variis lectionibus et adnotationibus ed. H. S. Horovitz. (Schriften, hrsg. v. der Gesellschaft zur Förderg. der Wiss. des Judentums.) XXII, 340 S. gr. 8°. M. 12 —. Leipzig, G. Fock, 1917. Bespr. von Samuel Poznański, Warschau.

Der wichtigste Zweig des talmudisch-midraschischen Schrifttums ist die tannaitische Literatur, d. h. diejenigen schriftlichen Denkmäler, welche die Ansichten und Meinungen der Gesetzeslehrer der jüdischen Tradition bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts in sich enthalten. Diese Meinungen haben sich in zweifacher Form erhalten: in Form von Lehrsätzen (Mischna, Tosefta und die in den beiden Talmuden zerstreuten Borajtot) und in Form von Auslegungen zu den letzten vier Büchern des Pentateuch, die in den sogen. halachischen, richtiger tannaitischen Midraschim (Mechilta, Sifrâ, Sifrê), gesammelt vorliegen. Diese Midraschim wiederum existierten einst in zwei stark voneinander, sowohl hinsichtlich der Methode und der Terminologie als auch des Stoffes, abweichenden Rezensionen, wovon die eine aus der Schule Ismaels, die andere aus der ʿAḳibas hervorgegangen ist. Von den gangbaren, vorhandenen tannaitischen Midraschim gehört die Mechilta (zu Exodus) zur Schule Ismaels (weswegen ihr voller Name Mechilta de-Rabbi Ismael), der Sifrâ (zu Lev.) zu der ʿAḳibas, vom Sifrê endlich gehört die erste Abteilung (zu Num.) zur Schule Ismaels, die andere dagegen (zu Deut.) zu der ʿAḳibas. Die anderen Midraschim waren lange Zeit nur aus spärlichen Zitaten bekannt, in neuester Zeit aber fanden sich viele Fragmente in den Schätzen der Geniza, sowie beträchtliche Reste in dem aus Jemen stammenden Sammelwerke Midrasch ha-Gadol (s. OLZ 1917, Sp. 110) und wurden danach rekonstruiert und ediert[1]. Eine Ausnahme bildet nur der Sifrâ aus der Schule Ismaels, von dem bisher nichts aufgefunden worden ist (doch vgl. Bacher, REJ 29, 79 ff. u. Marmorstein in d. Hoffmann-Festschrift).

Trotzdem nun die tannaitische Literatur (besonders die Mischna) in zahlreichen Auflagen erschienen ist, so fehlt es doch bis jetzt an einer streng wissenschaftlichen, allen Ansprüchen der modernen philologischen Kritik genügenden Ausgabe. Die Berliner Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, die sich um diese Wissenschaft schon so grosse Verdienste erworben hat, beschloss nun die Herausgabe eines Corpus Tannaiticum, die eine solche wissenschaftliche Edition der gesamten tannaitischen Literatur umfassen soll und betraute mit ihrer Bearbeitung namhafte Fachgelehrte. Zwei Werke aus dieser Literatur, nämlich der Anfang des Sifrâ, hgg. als posthume Schrift des bekannten Herausgebers der Mechilta und des Sifrê, M. Friedmann, und der Sifrê nebst Sifrê zuṭṭa zu Numeri ed. S. Horovitz, liegen uns nunmehr vor.

Auf dem Titelblatte des Sifrâ und ebensowenig in der einleitenden biographischen Skizze von Porges (zu der noch eine vollständige Bibliographie der Schriften Friedmanns hinzugefügt ist) findet sich keine Erwähnung, dass diese Edition etwa einen Bestandteil des Corpus Tannaiticum ausmachen sollte, und wenn sie es vielleicht ursprünglich bilden sollte, so haben die Initiatoren jedenfalls den Plan des Corpus wesentlich geändert, da dieser Sifrâ sich in Form, Anlage und äusserlicher typographischer Ausstattung von dem Sifrê bedeutend unterscheidet. In Sifrâ sind die Textvarianten und die erklärenden Anmerkungen ineinander gemengt, was die Uebersicht ungemein erschwert, wogegen sie im Sifrê in richtiger Erkenntnis in zwei besondere Rubriken geschieden sind. Auch die Anmerkungen sind in Sifrâ viel zu ausführlich, enthalten oft Digressionen, die meistens entbehrlich sind (vgl. z. B. p. 52, s. v. על ראש; p. 64, s. v. תלמוד לומר; p. 76, s. v. ר' יוסי am Ende; p. 119, s. v. לציון, wo die Ausführungen über Sadduzäer und Pharisäer mir unzutreffend zu sein scheinen, usw.), oder berühren Fragen, die eigentlich in eine Einleitung zum Sifrâ gehören (vgl. z. B. p. 43, s. v. הרי זה; p. 46, s. v. צריך, wo von einem תו"כ וסתא die Rede ist, usw.)[1] Dagegen sind nun die Anmerkungen im Sifrê ziemlich gedrängt

[1] Grosse Verdienste um die Feststellung und Zuweisung der einzelnen tannaitischen Midraschim zu einer der beiden Schulen, sowie um die Rekonstruierung der verloren gegangenen Midraschim hat sich besonders Hoffmann erworben, zuerst durch seine Schrift Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin 1887) und dann durch seine Editionen der Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai zu Exodus (Fr. a. M. 1905) und des Midrasch Tannaim zu Deuteronomium (Berlin 1908—09). Eine ziemlich vollständige Bibliographie der hierher gehörigen Literatur findet man in Stracks Artt. „Midrasch" und „Talmud" in der Herzog-Hauck'schen Realenzyklopädie (s. Nachträge dazu im Ergänzungsband, s. v.). Ueber das Verhältnis von Midrasch und Mischna s. zuletzt die Abhandlung von Lauterbach, JQR, N. S. 5, 503 ff.

[1] Hätte Friedmann die Beendigung seiner Edition erlebt, so hätte er sie ohne Zweifel mit einer ausführlichen Einleitung versehen, wie er dies bei Mechilta und Sifrê getan hat. In dem vorliegenden Fragmente findet sich nur eine Einleitung zu der an der Spitze des Sifrâ vorhandenen 13 Regeln des R. Ismael, die aber ungenügend ist. So ist z. B. eine der wichtigsten Fragen, nämlich die über die Abfassungszeit der den Regeln beigefügten Beispiele aus der Bibel gar nicht erörtert und nur nebenbei berührt (p. 27; vgl. zu dieser Frage meine Bemerkungen REJ 42, 135)

Digitized by Google

und erstrecken sich nur auf das notwendigste, dafür aber manchmal zu knapp. Es sollten bei aller Kürze doch manche, auf den ersten Blick nicht ganz verständliche Redewendungen und Ausdrücke nicht ohne Erklärung bleiben (z. B. כשמתמצים 27,3; הרי העובר יוביח 24,5; בחדרתם הדברים ומתמטים על מטותיהם 94, 12 etwa „ausgesaugt und auf ihren Betten hingestreckt" usw). Ebenso sollten verschiedene seltene Fremdwörter hier erklärt werden, damit der Leser es nicht nötig habe Wörterbücher nachzuschlagen, wie z. B. אסקוטלא 90, 8 (*σκουτέλλα*, scutella, Schüssel), קילין 170,21 (= מקולין, *μάκελλον*, macellum, Laden?) usw. In den weiteren Bänden des Corpus wird also die Mitte zwischen der Allzuausführlichkeit Friedmanns und der oft zu bemerkenden Allzuknappheit Horovitz's einzuhalten sein[1].

Bei der Herstellung des Textes konnten sowohl Friedmann als auch Horovitz mehrere Handschriften benutzen. Bei der Ausgabe des Sifrâ wurden zunächst zwei Handschriften der Vaticana zu Rate gezogen: ms. 31, aus dem Jahre 1073, u. ms. 66 mit superlinearer Punktation, und von beiden Handschriften ist je eine faksimilierte Seite beigegeben. Die zweite Handschrift erweckt wegen ihrer Punktation, die dabei in ihrer äusseren Gestaltung mehr mit dem späteren, einfacheren System verwandt ist (vgl. G. Margoliouth, PSBA XV, 1903, 164 ff.), unser besonderes Interesse und wir legen der Gesellschaft sehr ans Herz, die ganze Handschrift faksimilieren zu lassen und recht bald herauszugeben. Diese Handschrift stammt aus dem Orient, da sich am Rande eine arab. Glosse findet (פיר' יעטי קליל קליל). Horovitz hatte ebenfalls drei Handschriften zur Verfügung, die aber alle nur einen geringen Wert besitzen. Ausserdem aber benutzten beide zur Feststellung des Textes Parallelen und Zitate in der talmudisch-midraschischen Literatur, sowie in späteren midraschischen Sammelwerken, wie in Tobia b. Eliezers Leḳaḥ Ṭob, im Jalḳûṭ Schimeoni[2], in dem ob. erwähnten Jemenitischen Midrasch ha-Gadol, dann noch alte handschriftliche und gedruckte Kommentare zum Sifrâ resp. Sifrê usw. Die Methode, die Friedmann bei der Herstellung seines Textes befolgt hat, ist uns, infolge des Mangels einer Einleitung, unbekannt, Horovitz dagegen nahm zur Grundlage die ed. pr. des Sifrê (Venedig 1545) und bezeichnet Stellen, die hier augenscheinlich fehlen (oft durch Homoioteleuta, s. z. B. 117, 22. 141, 2 usw.), durch Klammern ⟨ ⟩. Beide aber verfuhren inkonsequent, denn sie haben manchmal die La., die sie selbst für falsch anerkennen, im Text, die richtige dagegen in den Varianten (s. z. B. Sifrâ 36, 6 u. p. 56 inbezug auf das Wort וכיפר; Sifrê 170, '14; 171, 22, dann besonders 16, 11, wo das augenscheinlich fehlende nach יקח nach Babli Soṭa 15 b ergänzt werden konnte). Ein Stück des Sifrê (47,5—48,16) ist mit kleinen Typen gedruckt, weil es ein späterer Zusatz ist, aber mit ebensolchen Typen sollte 69,10—12 gedruckt werden, das ebenfalls späterer Zusatz ist, wie der Name des Amoräers Samuel b. Naḥmâni beweist (vgl. Bacher, Ag. d. pal. Amoräer I, 484), dann vielleicht auch noch 180,7—182,24, das zwar gutes tannaitisches Gut enthält, aber eher zu einem Midrasch zu Deut. gehört und ihm entnommen zu sein scheint.

Die Einteilung des Sifrâ ist in der vorliegenden Ausgabe eine andere als in allen bisherigen. In alter Zeit war er in neun grosse Abteilungen (פרקים oder דבורים) oder in 80 kleine Abschnitte (פרשיות) eingeteilt[1]. Jetzt ist er in 14 Abteilungen (דבורים oder מכילתות) eingeteilt, wovon jede in kleinere Abschnitte (פרשיות) und Kapitel (פרקים) zerfällt, aber in ganz eigenartiger Weise. Die Abschnitte und Kapitel laufen unabhängig voneinander parallel einher, wobei

[1] Auf einzelne Anmerkungen Horovitz's kann hier nicht eingegangen werden, doch hätte z. B. bei פסיפים 92, 15 auf die Abhandlung Büchlers REJ 42, 211 ff. verwiesen werden sollen (in einer späten Midrasch-Kompilation, ms. Br. Mus. 1101[2], kommt ein פסיפס ר' vor, s. JQR, N. S. 7, 130), bei 120, 5 auf Saadjas ספר הגלוי (ed. Harkavy, Stud. u. Mitt. 5, 171) usw. Es wäre auch zu erwägen, ob in den Anmerkungen nicht auf die Stellung der Halacha und ihre Entwickelung in der tannaitischen Literatur Rücksicht zu nehmen wäre.

[2] Friedmann scheint eine späte Ausgabe des Jalḳûṭ vor sich gehabt zu haben; so z. B. notiert er p. 42, s. v. לה', eine La. לאפיקו (= לאפיקורסים) anst. למינים des Textes, während doch ed. Salonichi des Jalḳûṭ ebenfalls למינים hat, לאפיקו dagegen ist eine durch die Zensur verursachte Korrektur. Dafür hat er sehr richtig in Erwägung gezogen, dass man bestrebt war die tannaitischen Midraschim, die eine ältere Stufe der Halacha darstellen, nach dem Talmud zu korrigieren (worauf besonders Geiger hingewiesen hat), und macht auf solche tendenziöse Aenderungen in s. Anmerkungen aufmerksam (s. z. B. p. 46, s. v. אר"ש; p. 51, s. v. וכן; p. 57, s. v. ובעבדים; p. 104, s. v. אמרו; p. 116, s. v. אילו usw.). Ein Teil dieser Varianten stammt allerdings auch davon, dass der Talmud im Sifrâ andere Laa. vor sich hatte, s. Hoffmann, l. c., 33.

[1] S. über diese ältere Einteilung Hoffmann, l. c., 21 (vgl. auch Marmorstein, Midrash Haserot we-Yeserot Lond. 1917, p. 3, n. 7). In Num. r. 18,17 heisst es: יט' פרקים דתורת כהנים, in Hal. Gedolot הל' הספר Ende dagegen: וט' דבורים תורת כהנים. Sollte hier ein Einfluss des Arabischen vorliegen und דבורים = سلاسل sein? (In der mittelalterlichen Uebersetzungsliteratur steht dafür מאמרים, doch kommt, besonders bei Karäern, auch דבורים vor, so z. B. in Ješu'as ספר עריות, ed. Markon, p. 135. 144). In der tannaitischen Literatur bedeutet דבור als Terminus: Gottesrede, Offenbarungswort, s. Bacher, Die älteste Terminologie, p. 18.

Digitized by Google

die Kapitel nicht mit dem Anfange einer jeden Abteilung, sondern (von zwei Ausnahmen abgesehen) in der Mitte des ersten Abschnittes beginnen. Jeder Abschnitt und jedes Kapitel zerfällt wiederum in einzelne Paragraphen. Friedmann hat nun die Einteilung in Kapitel und Paragraphen ganz ausgelassen und die Abschnitte mit Ueberschriften versehen. Ich weiss nicht, ob er hier den Anweisungen irgendeiner Handschrift gefolgt ist[1], denn in den beigefügten Tafeln finden wir z. B. in der aus ms. Vat. 31 (zu 24, 21—25, 6; die einzelnen Abteilungen werden hier מגילתא genannt) die Einteilung nur in Kapitel (פרקים) und Paragraphen, so dass Kap. 1 der Agg. hier schon Kap. 2 entspricht, in der aus ms Vat. 66 wiederum (zu 19, 11 - 15) wird am Ende eines jeden Kapitels die Anzahl der Paragraphen (הרבות) angegeben[2]. Jedenfalls ist dadurch, dass Kapitel und Paragraphen in unserer Ausgabe nicht angegeben sind, das Auffinden von Zitaten aus dem Sifrâ sehr erschwert. Der Sifrê ist nur in Paragraphen (פיסקאות) eingeteilt (ihre Zahl beträgt zu Num. 161) und diese Einteilung ist auch in ed. Horovitz beibehalten[3]. Daneben war der Sifrê noch in Borajtot eingeteilt (s. 49, 8 150, 14 u. am Schluss; dann vgl. noch Einleitung, p. XIV), aber die betreffenden Angaben sind ganz rätselhaft und entziehen sich jeder Erklärung. Sehr zu bedauern ist, dass wie in allen bisherigen Ausgaben, auch in den unsrigen, Kapitel und Verse der Stichwörter nicht angegeben sind und dies wird bei den weiteren Bänden des Corpus zu vermeiden sein. Dafür sind Kapitel und Verse der im Text zitierten Bibelstellen angegeben, wiewohl sie hie und da im Sifrê fehlen (s. z. B. 1, 3. 2, 4. 21, 1. 72, 10 usw.).

Zu seiner Edition des gangbaren Sifrê zu Num., die, wie bereits erwähnt, aus der Schule Ismaels hervorgegangen ist, hat Horovitz die des „kleinen Sifrê" (ספרי זוטא; auch ספרי של פנים שני, וישרחו זיטא und dgl. benannt, s. Hoffmann, l. c., 59 u. Jew. Enc., s. v.), der alle Merkmale eines tannaitischen Midrasch aus der Schule 'Akibas aufweist, hinzugefügt. Dieser Midrasch lag noch in einer Handschrift 'Azarja de Rossi (XVI. Jahrh.) vor, ist aber seitdem verschollen und war lange Zeit nur aus Zitaten, die besonders im Jalkût sehr reichlich vorhanden sind, bekannt (s. Brüll in d. Graetz-Jubelschrift, p. 180). Erst in neuester Zeit wurde ein kleines Fragment des Originals (zu 31, 23—24 u. 35, 11—22) in der Geniza aufgefunden und von Schechter ediert (JQR VI, 657 ff.), und dann wurden beträchtliche Stücke wiederum im Midrasch ha-Gadol entdeckt. Auf Grund dieses Fragmentes und sämtlicher Anführungen wurde der Versuch einer Rekonstruktion alles Vorhandenen zuerst von B. Königsberger gemacht, der aber nicht über zwei Lieferungen hinauskam, dann eben von Horovitz (Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen, Breslau 1910; S.-A. aus MGWJ, Jahrg. 50—54), der nun hier seine erste Edition nochmals wiederholt und sie äusserlich der Edition des Sifrê ganz angepasst hat, also ist auch hier die Bearbeitung in hebräischer Sprache und sind auch hier Varianten und Erklärungen getrennt usw.[1]. Wir würden es vorziehen, wenn Sifrê und Sifrê zutta in parallelen Kolumnen gegenübergestellt wären, wodurch das Studium der Unterschiede in Methode und Ausdrucksweise der beiden Schulen bedeutend erleichtert wäre (man stelle z. B. beide zu 6, 3 [p. 26. 240] gegeneinander) und empfehlen ein solches Verfahren bei der bald zu erwartenden Edition der beiden Mechiltas und des Sifrê zu Deuteronomium.

Bei einer Rekonstruktion eines alten Werkes, wie das unserige, ist selbstverständlich nie die Gewissheit vorhanden, dass die aufgenommenen Stücke wirklich in ihm enthalten waren, umsomehr als eine der Hauptquellen, nämlich der Midrasch ha-Gadol nie seine Quellen nennt (im Gegensatz zu Jalkût). Es scheint mir also z. B. als sicher, dass der ganze Passus zu 14, 34 (p. 279) nicht aus dem Sifrê zutta herrührt, da dieser Midrasch nur diejenigen Stellen der Numeri kommentiert, die auch Sifrê erklärt hat, hier aber ist gar keine Auslegung zu dem Abschnitt

[1] Abschn. 14 beginnt bei Friedmann (p. 26), den Handschriften gemäss, mit 3, 1, was richtiger ist als in den bisherigen Ausgaben, wo dieser Abschnitt mit 3, 3, also in der Mitte eines Themas, beginnt.

[2] Die Einteilung auf der uns vorliegenden faksimilierten Seite ist allerdings nicht ganz klar. Vor 19, 11, wo in den Agg. Kedoschim Abschn. 2 beginnt, heisst es: ר' הלל פרקי (sic!) פרשי, was sich aber nur auf das vorhergehende beziehen kann, denn das darauffolgende Kapitel hat nicht 9, sondern 16 Paragraphen. Damit stimmt nun, dass es am Anfang von 19, 15, wo in den Agg. Kap. 4 beginnt, heisst: ר' הלל יו (sic!) פרקי. Es ist also פרקי in der ersten Unterschrift zu streichen und der Sifrâ wäre auch hier in Kapitel und Abschnitte eingeteilt. Allerdings hat 19, 1—14 zu wenig Text für 4 Abschnitte und 4 Kapitel.

[3] Der weiter unten zu erwähnende Sifrê zutta war in Abschnitte (פרשיות) eingeteilt, s 331, 1 u. 332, 24, wo am Rande von 35, 11 פרשה יב und am Rande von 35, 16 פרשה יג. Wenn aber die Abschnitte so klein waren, wie konnte fast am Schluss von Numeri erst Abschn. 12 u. 13 gezählt werden? Es sei denn, dass mehrere Abschnitte eine Abteilung bildeten.

[1] Stellen, die auch in Sifrê fast wörtlich vorkommen, sind hier mit kleinen Lettern gedruckt (248, 2—20; 266, 1—20; 267, 4—17 usw.). Es sind das ausschliesslich agadische Auslegungen, die die Redaktoren der beiden Schulen aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft zu haben scheinen. Dasselbe ist auch bei den beiden Mechiltas der Fall.

Digitized by Google

über die Kundschafter enthalten. Andererseits waren im S. z. viele Auslegungen enthalten, die sich in Zitaten nicht erhalten haben, wie z. B. zu 25, 1 ff. 10 ff.; 28, 9; 31, 1 ff. usw. (vgl. auch Einleitung, p. XX). — Die erklärenden Bemerkungen Horovitz's sind hier etwas ausführlicher als bei denen zum Sifrê, aber auch hier hätten viele Stellen, und besonders einzelne unverständliche Ausdrücke, eine Erklärung finden sollen, wie z. B. das rätselhafte מחבלקטים (2711 Z.), das nur in der Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai (ed. Hoffmann 75, 20) vorkommt und das dem Zusammenhange nach „sich quälen" zu bedeuten scheint; שפע 317, 3, das vielleicht „unnötige Worte häufen" bedeutet und dgl.

Hatten wir auch so manches an den Editionen auszusetzen[1], so muss man doch die Leistungen der Herausgeber, und ganz besonders die Horovitz's, als eine vorzügliche anerkennen. Seine Edition muss ganz speziell als ein grosser Schritt vorwärts zum Verständnis der tannaitischen Literatur, deren Wichtigkeit immer mehr anerkannt wird, betrachtet werden. Diese Edition wird nun auf dem Titelblatt als ein Bestandteil der dritten Abteilung des Corpus Tannaiticum, welche die tannaitischen Midraschim umfassen soll, bezeichnet. Die ersten zwei Abteilungen werden also wohl die Mischna und die Tosefta umfassen, wir zweifeln aber nicht, dass das Corpus wohl alles enthalten wird, was von den Tannaiten auf uns gekommen ist, also auch die in den beiden Talmuden zerstreuten Borajtot, die Borajta über die Stiftshütte, die Weltchronik Seder 'Olam, dann aber auch alle ihre agadischen Aussprüche, die ja an der Hand von Bachers klassischen Agada der Tannaiten so leicht zusammenzustellen ist[2]. Ausserdem aber wird das Corpus noch zwei Supplementbände enthalten müssen, und zwar eine ausführliche Einleitung in die tannaitische Literatur, zu der bisher nur Vorarbeiten vorhanden sind, dann ein Wörterbuch zu dieser Literatur, das auch die verschiedensten Register (Eigennamen, Bibelstellen, Ortsnamen, halachische Termini, Realien usw. usw.) wird enthalten müssen. Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums wird sich dadurch ein neues Ruhmesblatt auf dem Gebiete ihrer bisher so fruchtbaren Tätigkeit erwerben.

Krause, Paul R.: Die Türkei. (Aus Natur und Geisteswelt 469.) III, 136 S. kl 8°. Leipzig, B. G. Teubner, 1916. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses inhaltreiche Bändchen behandelt S. 4—20 das Land, S. 20—36 die Bevölkerung, S. 36—62 die Geschichte, S. 62—75 Verfassung und Verwaltung, S. 75—113 das wirtschaftliche Leben, S. 115—135 die materielle und geistige Kultur, S. 135 die Beziehungen zu anderen Ländern. Der Verfasser, welcher 23 Jahre in der Türkei und davon sechs Jahre im türkischen Staatsdienst zugebracht hat, kann zu den besten Kennern des Landes gezählt werden. Da er von Beruf Bergingenieur ist, haben seine Ausführungen über die geologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse besonderen Wert. Seine zahlreichen Ratschläge und Winke für den deutschen Wirtschaftler, der sich in der Türkei zu betätigen wünscht, verdienen die ernsteste Beachtung. Dass ihm auf historischem, philologischem und theologischem Gebiete hier und da Irrtümer unterlaufen sind, ist bedauerlich, kann aber den Wert der trefflichen Arbeit als Ganzes nicht beeinträchtigen. S. 14 Hunde kommen gewiss in der Türkei als Haustiere vor, aber nicht bei Muhammedanern. Die Worte „Armoriter der Bibel" S. 20 sind zu streichen. Die Statistik über die Verbreitung der Juden S. 28 ist sehr mangelhaft, weder der grossen Judenkolonien in Palästina, Syrien, Mesopotamien noch Südarabien ist gedacht. Die Ausführung über den Titel Bey S. 34 ist widerspruchsvoll. S. 36 Die Verschleierung der Frau ist jedenfalls ein von der Religion sanktionierter Brauch, der so fest eingewurzelt ist, dass ihn die jungtürkische Regierung nicht abschaffen konnte. S. 56 Der Wert der Verfassung von 1876 wird stark überschätzt, sie war eher ein coup de théâtre, wie ein boshafter Diplomat sie einmal genannt hat. Es ist auch nicht wahr, dass Abdulhamid durch die Unterdrückung der Verfassung den Krieg mit Russland verschuldet hat (S. 55 f.). Vielmehr wurde das Parlament erst aufgelöst, als der Feind schon dicht vor den Toren der Hauptstadt stand, und es ist sogar nicht ausgeschlossen, dass diese Auflösung unter russischem Drucke erfolgte. Was S. 53 u. über das Verhältnis des Präliminarfriedens von St. Stefano zum Berliner Vertrag gesagt wird, ist genau das Gegenteil des Richtigen. Gerade auf dem Berliner Kongress wurden die masslosen Forderungen der Russen bedeutend eingeschränkt. Die Angabe S. 116. dass bei den Mahlzeiten der Türken vor dem Auftragen jedes neuen Gerichtes eine rituelle Waschung vorgenommen würde, beruht auf mangelhafter Beobachtung. Das dem Verfasser rätselhafte Wort „Kaftan" (S. 119 f.) ist zwar im jetzigen Osmanisch nicht mehr gebräuchlich, war aber der älteren Sprache keineswegs fremd. Es stammt aus dem Persischen und ist durch Vermittelung der tatarischen Dialekte in die slawischen Sprachen und von da weiter in andere westeuropäische Sprachen eingedrungen.

[1] Zum Sifrê ed Horovitz vgl. noch meine hebr. Broschüre מעשי התנאים (Warschau, 1917; S.-A aus der Hazefira).

[2] Allerdings wäre auch noch die anonyme Agada zu untersuchen und festzustellen, was in ihr tannaitisches ist.

Digitized by Google

Das mohammedanische Glaubensbekenntnis ist S. 122, wie in populären Büchern gewöhnlich, fehlerhaft wiedergegeben. Die S. 124 laut gepriesene Anhänglichkeit des Türken an seinen Lehrer ist ganz unverständlich, wenn man nicht weiss, dass hoğa speziell den Religionslehrer bedeutet.

Schulman, Leon: Zur türkischen Agrarfrage, Palästina und die Fellachenwirtschaft. (Archiv f. Wirtschaftsforschung im Orient. 2. ausserordentl. Veröffentlichung). XXVIII, 182 S. gr. 8°. M. 4.50; geb. M. 6 —. Weimar, Gustav Kiepenheuer, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Ein aktuelles Thema. Der Verfasser behandelt im ersten Teil: Palästina als Wirtschaftsgebiet, Geschichte, Bevölkerung, Verteilung des Grundeigentums und die Pachtverhältnisse. Das innere Dorfwesen und der arabische Betrieb in der Gegenwart. Die Beduinen. Der zweite Teil hat zum Inhalt die Steuer- und Zollpolitik, die Steuern und die Einflüsse der Zollverhältnisse auf die Landwirtschaft und die Verarbeitung der ländlichen Rohstoffe. Ein kurzer dritter Teil beschäftigt sich mit Religion, Volkscharakter und Volkswirtschaft. Der Nachdruck ist auf den zweiten Teil gelegt, und, wie für jeden, der nur einigermassen mit den Verhältnissen Bescheid weiss, von vornherein klar ist, laufen die Ausführungen des Verfasser's in die Forderung aus nach einer gründlichen Reform des Steuerwesens und der Handelspolitik der türkischen Regierung. Vielleicht kommt es dazu, inschalla! — Allen Kennern und Freunden des schönen Landes wird das Buch eine sehr belehrende Lektüre sein.

Sprechsaal.

Zur Umschrift der biblischen Namen.

Von Rudolf Kittel.

Diese Frage bedarf, wie es scheint, wieder einmal der Erwägung. „Da liesst (sic) man *Ror*, *Nablus*, *Wadi*, *Bahr-el-Hule*, *Hauran*, *'Adschlun*, *Betseän*, *Derät*, *Taanak*“ ... schreibt Thomsen im Dezemberheft 1917 (Sp. 371) in einer Anzeige meiner „Geschichte des Volkes Israel“ I[3]. Ich frage mich: wie soll man eigentlich anders lesen? Thomsen aber meint augenscheinlich: *Rōr*, *Nāblus*, *Wādi*, *Bēṯšᵉān*, *Taʿᵃnāk* usw. Ich habe da, wo es mir nötig schien — z. B. in meiner Schrift: „Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel“ — nach Kräften auf richtige Wiedergabe der Eigennamen gehalten. Anderwärts aber habe ich auch mit gutem Bedacht auf strenge Folgerichtigkeit verzichtet. Hätte mein Kritiker sich die Mühe genommen, die 1. Auflage des von ihm angezeigten Werkes einzusehen, so hätte er dort im Vorwort die Bemerkung gefunden: ... „ich muss hier um ein billiges Urteil bitten Dasselbe gilt von der Transkription. Geschmack und Wissenschaftlichkeit kommen bei ihr in einen gewissen Konflikt, aus dem der Autor sich nur durch einzelne Inkonsequenzen ziehen kann.“ Man sieht daraus, dass ich als junger Anfänger für nötig hielt, mich zu entschuldigen. Auf meine alten Tage meinte ich den Satz weglassen zu können. Das dort Gesagte ist heute noch meine Meinung, nur dass ich inzwischen auch noch die Rücksicht auf den Setzer in meine Beweggründe aufgenommen habe[1]. So habe ich mir, ohne bisher von jemand darob zurechtgewiesen zu sein, die Praxis ausgebildet, die geläufigen biblischen Namen, wo sie in einem grösseren Zusammenhang zum erstenmal vorkommen (so Ta'anak 119), Kiš neben Kis (58), nach Möglichkeit genau wiederzugeben, im weiteren Verlauf aber nach der überlieferten oder einer ihr nahestehenden Schreibweise, und bei den arabischen die Quantität und die diakritischen Punkte nur da anzugeben, wo Missverständnisse möglich sind. So sind auch Schreibungen wie *Betseän* und *Derät* (als Abwehr von *Betséan* und *Dérat* gemeint. Dass darin etwas Unvollkommenes, weil Uebenes liegt, weiss ich längst. Aber wie soll man sich — dazu in unserer Zeit der ins ungemessene steigenden Satzkosten — helfen? Ich würde die Frage, wenn sie nur mich persönlich anginge, nicht berühren. Aber sie hat ein allgemeines Interesse für alle mit alttestamentlichen Stoffen Arbeitenden. Ich und die meisten anderen schreiben: *Jakob* oder allenfalls *Jaqob*, *Isaak* oder *Isaaq*, *Betsean*, *Kis* usw. Nach Thomsen müsste man wohl durchweg schreiben: *Jaʿᵃqōb Jiṣḥāq*, *Bēṯšᵉān*, *Taʿᵃnāk*[2]. Gewiss schön und gut — aber höchst umständlich. Und sieht ausserdem viel gelehrter aus als es ist, was indes gewiss nicht die Meinung von Thomsen ist. Ich möchte darum nach wie vor vorschlagen, dass wir, vor allem bei den lieben alten Bekannten, Isaak oder Isaaq, Jakob oder Jaqob, Betsean, Hauran usw., es beim alten lassen. Sehe ich mich bei anderen um, so finde ich bei Wellhausen in aller Seelenruhe *Jojakim*, *Zadok* usw. ohne jeden Punkt und jedes Längezeichen, bei Kautzsch desgl. *Sebulon*, *Bochim*, *Zadok*, *Jojakim* neben *Chorma*, *Chabab*. Besonders erfreulich finde ich, dass Thomsen selbst, — et tu Brute! — ganz vernünftig auch *Bethel*, *Bethsemes* u. dgl. schreiben kann (Altertumsk. 104), und sogar sich zu *Aseka* versteigt, während schlechte Menschen wie ich in solchem Falle wenigstens Aseqa oder Azeqa und Hizqia schreiben würden. Und neben jenem Aseka steht dann wieder fröhlich *Gezer*, *Ziph*, *Sion* u. dgl. Ebenso neben Formen wie *Lachis* (mit ch) steht ruhig *lammelek* (86), neben *Haurān Hamath* und *Harran* (106), mit blossem H. Wozu also der Lärm? Den Notstand habe ich a. a. O. schon 1888 voll erkannt. Eine reinliche und folgerichtige Beseitigung ist ohne grosse Umständlichkeit, wie sie sich nur für spezifisch philologische, geographische und ähnliche Veröffentlichungen empfiehlt, nicht wohl möglich. Ich danke für die wohlwollende Belehrung, dass solche Werke „peinlich genau“ sein müssten, muss sie mir aber von solchen ernstlich verbitten, die nicht selbst mit dem Beispiel vorangehen[3].

---

[1] Das vielfache Abspringen der oberen Punkte auf Ä und Ü habe ich selbst am lebhaftesten bedauert. Aber es gehört ziemlich viel guter Wille dazu, so etwas dem Autor aufzuhalsen.

[2] Obwohl er selbst, wenn auch nur teilweise und ohne jede Folgerichtigkeit, die biblischen Ortsnamen mehrfach in der hergebrachten Schreibung gibt, also z. B. *Thaanach*, aber auch *Sion*.

[3] Auch in seinem Palästina usw.[3] 1917 schreibt er wieder jenes *Aseka*; *Lachis* und *Sephela* neben *Bethschemesch*; *Schema* neben *Schemaʿ!*

Digitized by Google

Altertums-Berichte.

Aegypten.

An der Bucht von Abukir ist eine grosse altägyptische Niederlassung entdeckt worden. Man vermutet, dass man es mit dem antiken Canopus, dem voralexandrinischen Handelsmittelpunkt des Landes, zu tun hat. Bis jetzt wurden ein öffentliches Bad aus der Zeit der Ptolemäer, Bronzemünzen, einige Kunstgegenstände sowie eine chinesische Statue ausgegraben. Man kann aus diesem letzteren Funde auf das Bestehen von Handelsbeziehungen zwischen Aegypten und China, zum mindesten auf indirekte, schliessen.

Griechenland.

In Griechenland waren die Franzosen während der Besetzungszeit dieses Gebietes archäologisch tätig. In Delphi haben sie nicht nur an der Ausgrabung des Apollotempels weitergearbeitet, sondern auch die Freilegung des sogenannten römischen Markts in Angriff genommen. Dabei sind bereits einige wichtige Funde zutage getreten.

In Philippi wurden das ehemalige Haupttor, durch das die Via Egnatia führte, und das Theater freigelegt; es soll die grössten attischen Theater an Umfang übertreffen und sich auch durch bauliche Eigentümlichkeiten auszeichnen. Am Abhang der Akropolis von Philippi fand man, ausser zahlreichen Kunstschätzen, auch einige geschichtlich wichtige Inschriften.

In Dion stiess man auf eine altmakedonische Stadt und konnte bereits ihren Umfang bestimmen.

Auf Gallipoli wurde die Nekropole von Eleus, der berühmten Kolonie des älteren Miltiades, östlich von Sedd-ül-Bahr lokalisiert.

Auf Delos gingen die Franzosen an die Ausgrabung des Kynthos und vor allem des dem Zeus und der Athene gewidmeten Heiligtums auf der Spitze des Heiligen Berges. In der Umgebung wurden einige kleinere Kultstätten, so ein Poseidontempel, entdeckt. Aehnliche Funde konnten auch auf Thasos gemacht werden. W.

Mitteilungen.

W. M. Ramsay ist es in Antiochaia in Pisidien gelungen, die Fragmente eines Denkmals mit den Res gestae Divi Augusti zu entdecken. Sie sollen für die römische Geschichte ausserordentlich wertvoll sein. W.

Die türkische Regierung hat die Gründung einer grossen Urkundenbibliothek für die Geschichte des Islams beschlossen. Sie wird in Konstantinopel untergebracht werden und alle Dokumente, gedruckte und handschriftliche, die für das betreffende Forschungsgebiet von Interesse sind, zusammentragen. Uebrigens sind vor kurzem wichtige Quellenwerke für die Kenntnis des 1. Jahrhunderts der mohammedanischen Zeitrechnung in Damaskus entdeckt worden. W.

Amtl. Ber. Kgl. Museen Berlin XXXIX 4. Erwerbung: Bronzefigur eines unägyptischen Gottes (Geschenk).

Das Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin hat einen Einführungskursus in das Georgische eröffnet. Am 1. Februar hatte eine Vorbesprechung dieserhalb stattgefunden.

Personalien.

J. Wellhausen in Göttingen ist gestorben.

Adam Mez, Ordinarius für orientalische Sprachen in Basel ist gestorben.

Gustav Dalman, der Vorsteher des Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem, ist nach Greifswald berufen worden.

Der Aegyptologe George Legrain ist in Paris gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1917: Oktober. Mitteilung: Profeten des Islams in Westafrika.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1917: XXXVIII, 6. O. Wulff, Neuerwerbungen mittelalterlicher byzantinischer Keramik.
7. W. Schubart, Ptolemaios Philopator und Dionysos. 9. W. F. Volbach, Einige Neuerwerbungen der frühchristlichen Epoche (darin zwei koptische Bronzelampen). 11. R. Zahn, Spätantike Silbergefässe[1]; zu dem Honoriusschmucke und den durchbrochenen Goldarbeiten.
12. W. Schubart, Walburg, die Sybille; ein lateinischer Empfehlungsbrief. — R. Zahn, Zum Honoriusschmuck. XXXIX, 2. Hubert Schmidt: Frühgeschichtlicher Goldschmuck. — Erwerbungen: Aegypt. Abt: Sämtliche Platten der photographischen Expedition der Kaiser Wilhelmgesellschaft zur Erforschung der ägyptischen Darstellungen von Fremdvölkern.

Annal. du Serv. d. Antiquités de l'Egypte. 1915: B. 15. v. Bissing, Les tombeaux d'Assuan. — J. Clédat, Feuilles à Cheikh Zouède. — T. Smolenski, Les peuples septentrionaux de la mer sous Ramsès II et Minéphtah. — G. Daressy, Cylindre en bronce de l'ancien Empire. — C. C. Edgar, A building of Merenptah at Mit Rahine; Some Greek inscriptions. — G. Lefebure, Egypte chrétienne § 5. — G. Daressy, Trois stèles de la période bubastite; Une stèle de l'ancien Empire maintenant détruite; Un monument du temps des Hyksos. — A. Barsanti, Rapports sur les travaux exécutés au temple de Séti I à Gournah de 1910 à 1913; Rapport sur les travaux de consolidation exécutés a Kom Ombo pendant l'hiver de 1913/14. — Ahmed Bei Kamal, Rapport sur les Fouilles exécutés dens la zone comprise entre Déirout, au nord, et Déir-el-Ganadlah, au sud; Le tombeau nouveau de Méir. — G. Legrain, Le premier Prophète d'Amon Apouaitou-mes; La litanie de Ouasit; La déesse Shahdidiit.

Archiv f. Wirtschaftsforsch. im Orient. 1917: 1. (Fortsetzung aus OLZ 1917 Sp. 317) — *S. Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische, 4. Teil (n.) *M. R. Kaufmann, Türkische Erzählungen (R. Junge). — *A. Nosrig. Die neue Türkei und ihre Führer (Sussnitzki). — *S. Krause, Die Juden Mesopotamiens in Handel und Wandel (R. Junge). — *E. F. v. *Kaurimsky, Das ottomanische Immobilarrecht (Nord). — A. Ruppin, Syrien als Wirtschaftsgebiet (n.) *H. Grothe, Das Wirtschaftsleben der Türkei (n.) *G. Herlt, Die zukünftige Stellung der Pontusländer (n.) T. Canaan, Die Wintersaat in Palästina (R. Junge). — *O. Quelle, Die syrische Auswanderung (Tillmann). — C. A. Schaefer, Die türkische Salzausfuhr nach Indien.
J. 2 H. 2. Krause, die Wälder Kleinasiens. — Herlt, Bemerkungen über Holzverwertung und Holzhandel in der Türkei mit besonderer Berücksichtigung von Konstantinopel. — Jeussen, Marxistische Beiträge zum Problem der Wirtschaftsentwicklung und Wirtschaftsforschung im Orient. — Schulman, Zur Seidenindustrie in Syrien. — *Brass, Aus der Tierwelt (R. Junge). — *Zeller, Das Seerecht in den Assisen von Jerusalem nach der Handschrift Venedig (R. Junge). — *Wendt, Schlesien und der Orient

[1] Wenn Zahn den Namen Abalatos von babylonisch *uballit* ableiten will, demgegenüber aber Lidzbarski in ihm einen arabischen Namen der Form *qatalatu* sehen will, so wird letzterer wohl Recht haben. Nur den Gegengrund L.'s gegen Zahn's Annahme, dass babylonische Namen sich kaum bis ins IV. Jahrh. n. Chr. erhalten haben werden, kann ich nicht für durchschlagend halten. Wird doch in der arabischen Literatur der Baumeister *Sin-immar* erwähnt — die genaue Stelle kann ich jetzt nicht angeben, da meine Augen mir längere Nachsuche noch nicht gestatten. E. E. P.

Digitized by Google

(R. Junge). — *Henert, Was der deutsche Kaufmann und Unternehmer über die Türkei wissen soll (D. Trietsch). — *Schmidt, Auskunftsbuch für den Handel mit der Türkei (D. Trietsch). — *Trietsch, Baumkulturen in Syrien und Palästina; Spezialkulturen in Syrien und Palästina (H Tillmann). — *Herlt, Die Molkerei in der Türkei (H. Tillmann).

Journal Asiatique. 1917:

Janv.-Févr. R. Weill, La fin du moyen empire. E'gyptien. Compléments. — I. B. Chabot, Punica. La collection de la Toison d'or. — *A. Boissier, Seconde note sur la publication des textes divinatoires (assyro-babyloniennes) du British Museum (Ch. Virolleaud). — G. Conteneau, Un bas-relief assyrien du Musée du Louvre. — M. Vernes, Utilisation religieuse des monuments mégalithiques par les anciens Hébreux: Galgala et le Sinai.

Journal of the R. Asiatic Society. 1917:

January. Th. G. Pinches, The Language of the Kassites. — *F. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity, being Studies in Religious History from 330 B. C. to A. D. 330 (I. Kennedy). — *Ramāprasād Chanda, The Indo-Aryan Races (A. B. Keith). — *H. Schaeffer, The Social Legislation of the primitive Semites (T. G. Pinches). — *E. Naville, L'Archéologie de l'Ancien Testament (T. G. Pinches). — In der Sitzung der R. A. S. vom 12. Dez. 1916 sprach A. Cowley über „Professor Hrozny's Views on the Hittite Question".

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1914:

XXXVI, Nov. A. H. Sayce, Geographical Notes on the Hittite Hieroglyphic Inscriptions. — R. N. Gedyun, An Omen Text dealing with Houses. — W. L. Nash, Notes on Some Egyptian Antiquities (XV). — S. Langdon, An Acount of the Pre-Semitic Version of the Fall of Man. Dec. L. C. Hopkins, Chinese and Sumerian. — E. J. Pilcher, Two Bronze Talismans. — W. L. Nash, A Scarab and a Leaden Sling-bolt from Samaria. — S. Langdon, A seal of Nidaba, the Goddess of Vegetation. — F. W. Read, Egyptian Royal Accessions during the old Kingdom. — *L. Warner, An Introduction to the Archaeology of Prehistoric Greece (A. H. Sayce).

1915: XXXVII, Jan. A. H. Sayce, The Inscriptions of Carchemish. — L. W. King, Foundation-Inscriptions from the Royal Palace of Erech. — L. C. Hopkins, Chinese and Sumerian. — F. W. Read, Egyptian Royal Accessions during the old Kingdom. — S. Langdon, Philological Comments on K 45.

Febr. (sieh OLZ 1915 Sp. 221).

March. L. C. Hopkins, Chinese and Sumerian (cut.). — G. Pinches, Notes on the Deification of Kings and Ancestor-Worship, in Babylonia. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets. — *M. H. Gauthier, Le Livre des Rois d'Egypte (H. R. Hall).

April a. May. (sieh OLZ 1915 Sp. 287 u. 318).

November. A. H. Sayce, That Early Babylonian Historical Legends. — O. Bates, Semitic Traces in Marmarica. — Ed. Naville, Hebraeo-Aegyptica III. — S. Daiches, The Assyrian und Hebrew Words for „Beard of the Ear of Corn". — A. Cowley, Another Aramaic Papyrus of the Ptolemaic Period. — E. Peet, A Further Note on the Egyptian Word for „Dragoman".

Dec. A. H. Sayce, Adm and Sargon in the Land of Hittites. — A. H. Gardiner, Some Personifications I. — S. Langdon, Some Corrections to „An Account on the Pre-Semitic Version of the Fall of Man.

Rec. d. tr. rel. à la phil. et à l'arch. ég. et ass. 1914:

III/IV. Richard Rusch, Hettitische Zahlzeichen, ihr Wert, ihre Bedeutung, ihr Alter. — G. Maspero, Les monuments égyptiens du musée de Marseille. — G. Legrain, Recherches sur la Famille dont fit partie Montou emhat. — G. Maspero, Le protocole royal des Thinites sur la Pierre de Palerme. — H. Sottas, Etude sur la stèle C 14 du Louvre. — W. Spiegelberg, Der Königseid des demotischen Papyrus Berlin 3080; Ein Denkstein aus Leontopolis. — A. B. Mercer, The Gorringe Collection of Egyptian antiquities. — V. Scheil, Nouvelles notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes. — A. H. Gardiner, Notes on the Story of Sinuhe. — P. Lacau, Textes religieux. — M. Ringelmann, Essai sur l'histoire du Génie rural en Phénicie et dans les colonies phéniciennes. — 1915/16 I/IV: G. Maspero, Les monuments égyptiens du Musée de Marseille; Une origine possible de la terminaison féminine en égyptien. — W. Spiegelberg, Koptische Miscellen. — P. H. Boussac, Le culte de la déesse Bast dans l'Italie méridionale et particulièrement á Pompéi. — G. Maspero, Le scribe royal dans l'ancienne Egypte. — J. Clédat, Notes sur l'isthme de Suez; Les inscriptions de Saint-Simeon. — H. Kees, Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydus. — A. Grenfell, The Ka on Scarabs. — J. Maspero, Sur quelques inscriptions grecques provenant du grand temple de Dendérah; A propos d'un bas-relief copte du Musée du Caire. — G. Maspero, Un exemple salte de la transcription Ria. — G. Jéquier, Notes et remarques. — V. Scheil, Nouvelles notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes. — P. Lacau, Textes religieux. — G. Maspero, Une transcription en νδυας du nom de ; Indroduction à l'Etude de la phonétique égyptienne; Μυκερῖνος.

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1917:

H. 3/4. A. Hildebrandt, Weitere Bemerkungen zu dem Upaniṣads. — K. Geldner, Zur Erklärung des Rigveda. — J. Charpentier, Die ethnographische Stellung der Tocharer. — Fr. Praetorius, Bemerkungen zu den šir hamm'ālōt. — H. Bauer, Semitische Sprachprobleme. — H. Bauer, Kanaanäische Miscellen. — J. Jolly, Textkritische Bemerkungen zum Kaṇṭiliya Arthaśāstra.

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde Berlin. 1917:

5. Mitteilung über die Forschungsreise O. Niedermayers und E. Diez nach Nordpersien 1912 bis 1914. — Mitt. über Biskra nach Monographie K. Heinkes.

6. C. Uhlig, Mesopotamien.

7/8. C. Uhlig, Mesopotamien (Forts.). — C. Schoy, Erdmessungen bei den Arabern. — Kleine Mitteilungen. Afrika (Französische Forschungen in Afrika).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Zeitschrift für Kolonialsprachen. VIII, 2.

*K. Budde, Das Rätsel von Micha 1.

*R. Schütz, Die Vorgeschichte der johanneischen Formel: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

*Eberhard Hommel, Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre. Erster Teil: Der Akzent des Hebräischen (Beitr. z. Wiss. vom AT., hrg. v. R. Kittel H. 23). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 9.50; geb. M. 11.50.

Fr. Boll, Sternglaube und Sterndeutung (Aus Natur und Geisteswelt 638). Leipzig, B. G. Teubner, 1918. Geb. M. 1,50.

*Carl Meinhof, Afrikanische Märchen (Die Märchen der Weltliteratur hrg. von Friedrich von der Leyen und Paul Zaunert). Jena, Eugen Diederichs, 1917. M. 3.60.

Walther Schroeder, Das Schutzgenossenwesen in Marokko. Verlag „Der Neue Orient" G. m. b. H., Berlin, 1917.

Artur Wachsberger, Stilkritische Untersuchungen zur Wandmalerei Chinesisch-Turkestans (2. Sonderveröffentlichung der Ostasiatischen Zeitschrift). Berlin, Oesterheld & Co., 1916. M. 8 —.

Nr. 3/4 erscheint Anfang April.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 3/4 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **März/April 1918**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 65—83

Erbt, W.: Zu F. E. Peisers „Jesaja Kap. 9" 78

Hüsing, G.: Zeichen 𓉐 = hir 76

Jirku, A.: „Hebräische" u. „israelitische" Sklaven 81

Perles, F.: Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern" 65

Schroeder, O.: Chronologische Miszellen 75

Ungnad, A.: Der Gottesbrief als Form assyr. Kriegsberichterstattung 72

Besprechungen . . . . Sp. 83—106

Cassel, D.: Hebräisch-deutsches Wörterbuch (M. Löhr) . . 86

Eichrodt, W.: Die Quellen d. Genesis (M. Löhr) 86

Grothe, W.: Türkisch-Asien u. s. Wirtschaftswerte (R. Hartmann) 99

Hall, H. R.: Catalogue of Egyptian Scarabs I (A. Wiedemann) 91

Hoernes, M.: Urgeschichte d. bildenden Kunst (M. Pancritius) 104

Hopkins, W.: Epic Mythology (I. Scheftelowitz) . . . 99

King, L.: A History of Babylon (B. Meissner) 86

Merz, E.: Die Blutrache b. d. Israeliten (W. Caspari) . . . 83

Moritz, B.: Der Sinaikult in heidn. Zeit (E. Brandenburg) . . 89

Palästinajahrbuch, 12. Jg. (J. Herrmann) 85

Timme, P.: Tell el-Amarna vor d. deutschen Ausgrabung (W. Wreszinski) 97

Sprechsaal 106

Peiser, F. E.: Zu Sp. 62 Anm. 1 106

Altertumsberichte 106

Mitteilungen 106

Aus gelehrten Gesellschaften . 107

Personalien 107

Zeitschriftenschau . . . 107—112

Zur Besprechung eingelaufen . . 112

Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern".

Von Felix Perles.

Im Anschluss an Zimmern's[1] erstmalige Sammlung des fast unübersehbaren Materials seien nachstehend einige Beiträge geboten. Dieselben sind der Bequemlichkeit halber alphabetisch angeordnet. Nur bei einigen mehr begrifflichen Entlehnungen, die am Schlusse besprochen werden, war eine lexikalische Einordnung nicht möglich.

—אַ (talmudische Präposition)

Die im babylonischen Talmud geläufige Präposition אַ (mit folgendem Dagesch)[2] „auf" wurde bisher als eine Abschleifung aus על erklärt. Der Ausfall des ל hätte zwar seine Parallele im Neuarabischen[3], und die Abschleifung des ע zu א ist im Mandäischen[1] gerade auch für על zuweilen belegt. Trotzdem erscheint es mir näher liegend, unsere Präposition aus dem babylonischen *ana* zu erklären, woraus sich sowohl das א als auch die Assimilation des Konsonanten zwanglos erklären würde. Auch im babylonischen wird *ana* manchmal mit dem folgenden Worte verschmolzen z. B. *aššum* für *ana šum*[2]. Nun hat allerdings *ana* nicht die Bedeutung „auf" sondern „in" (auf die Frage wohin?), doch kommt die gleiche Vertauschung der Präpositionen auch im Mandäischen vor, wo nicht nur על für ל, sondern auch (wenngleich weit seltener) ל für על steht[3]. In einzelnen Fällen entspricht sogar das talmudische אַ in seiner Anwendung genau dem babylonischen *ana* z. B. אַלִבָּא = *ana libbi* und אשתקר „voriges Jahr", in dem wahrscheinlich auch *ana* (oder *ina*), steckt, s. weiter unten s. v. Gegen die Annahme, dass א hier aus ע abgeschliffen ist, spricht auch die Tatsache, dass die Sprache des baby-

[1] Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Leipzig 1915, vgl. OLZ 1916, 312/13. Seitdem ist eine 2. Aufl. mit reichlichen Wort- und Sachregistern erschienen.

[2] Trotzdem der Talmudtext unpunktiert überliefert ist, dürfen wir das durch die traditionelle Aussprache gebotene Dagesch aus rein lautlichen Gründen als gesichert annehmen.

[3] Vgl. z. B. Löhr, der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem S. 82 § 191, 1. Auch in den Aram. Pap. aus Elephantine (36, 3) ist עדבר vielleicht aus על דבר entstanden (OLZ 1911, 500).

[1] Nöldeke, Mand. Gram. 193.

[2] Weitere Beispiele bei Delitzsch Handwörterbuch 94.

[3] Nöldeke 354.

Digitized by Google

lonischen Talmuds die Präposition עלוי (= syr. ܥܠܘܝ) besitzt, da ja sonst אלוי zu erwarten wäre.

אבל

Das babylonische *abullu* „Stadttor" liegt nicht nur im aram. אבולא vor (Zimmern 14), sondern auch in den vielen mit אבל zusammengesetzten ATlichen Ortsnamen, vgl. OLZ 1916, 82.

אח „Feind".

Jes. 66,5 אמרו אחיכם שנאיכם zeigt die Bedeutung „Feind", die sonst nur im Babylonischen belegt ist, s. Hommel-Festschrift II S. 128.

אידוותא

An zwei Stellen des babylonischen Talmuds[1] kommt אידוותא דימא[2] in der Bedeutung „Wellen des Meeres" vor. Das bisher unerklärte[3] Wort entspricht genau dem babylonischen *edû* „Hochwasser", „Flut", von dem man auch (ob mit Recht?) das ATliche אֵד ableitet.

אמת

An einer Reihe von Stellen ist im Texte des AT אמת augenscheinlich von אֱמֶת „Wahrheit" vollkommen zu trennen und אֲמָת zu lesen = *amâtu* „Wort", vgl. OLZ 1905, 125/26. Als Parallele zu der letzten dort angeführten Stelle (Dan. 9,13) ist Neh. 8, 13 ולהשכיל אל דברי התורה anzuführen.

אשרה

Zu den von Zimmern angeführten Ableitungen von *asirtu* (S. 68) ist auch das südarabische Aṯirat zu stellen (Hommel).

אשתקד

Schon Jensen[4] hat in dem anlautenden א von אשתקד, אתמול den Rest einer Präposition *en* = babyl. *ina* vermutet und auf אתמול = *in(a) timâli*, *itimâli* hingewiesen. Dass in dem Worte das babylonische *šattaḳda* steckt, hat 13 Jahre später Pick[5] festgestellt, doch א nicht als Präposition, sondern als Hilfsvokal erklärt. Für die Richtigkeit der Auffassung als Präposition spricht die Tatsache, dass auch das talmudische אשתרא[6] „dieses Jahr", „heuer" sich ohne Schwierigkeit als *ina* + שתא דא erklären lässt. Nur könnte man im Zweifel sein, ob beidemal *ina* oder *ana* zugrundeliegt. Für *ina* spricht die überlieferte Vokalisation mit i bezw. e, für *ana* die Tatsache, dass gerade *ana šaddagiš*[1] schon im Babylonischen belegt ist. Landsberger a. a. O. spricht über die verschiedenen Formen und Bedeutungen des Wortes, das er mit *sattaka*, *sattakam* der neubabylonischen Königsinschriften zusammenstellt. Zu seinem Nachweis, dass *šaddagda* etc. nicht nur „im vorigen Jahr" bedeutet, (die genaue Bedeutung ist noch zu ermitteln), ist es vielleicht von Interesse, dass auch מן אשתקד, wie schon Pick aufmerksam gemacht hat, an einer Stelle (Targ. Jer. zu Lev. 16, 21) „von früher" bedeutet. Dieses מן אשתקד ist übrigens auch im Hinblick auf das von Landsberger mehrfach belegte *ištu šaddagdim* bemerkenswert.

ברצוץ

ברצוץ „Turban" (Zimmern 36) ist im neuhebräischen nicht belegt, sondern findet sich nur im Targ. Jer. zu Ex. 39, 28.

דבית

דבית „Ehefrau" (nur im babylonischen Talmud) ist sicher mit Peiser[2] als Übersetzung von *ša ēkalli* zu erklären, womit die Babylonier die Frau des Königs bezeichneten.

דחד

דחד (Targ. Jer. zu Deut 15, 14 מרחרא תרחרן ליה, also Pa'el) „reichlich spenden" ist wohl sicher Lehnwort aus *daḫâdu*. Die Form *duḫḫudu* bedeutet „strotzend, überfliessend machen". (OLZ 1903, 339).

זרבובית

Das an einer Midraschstelle[3] vorkommende זרבובית als Name eines kleinen Tieres gehört sicher zu *sirbâbu*, das ein noch nicht genau bestimmtes Insekt bezeichnet, vielleicht „Heuschrecke" (OLZ 1905, 337).

ינשוף

ינשוף ist schon von Delitzsch (Prolegomena 80 ff.) als Lehnwort aus babyl. *eššêpu* erklärt worden und fehlt auffallender Weise sowohl bei Zimmern als auch bei Gesenius-Buhl[16] s. v.

כדן

Der im Neuhebräischen wiederholt vorkommende terminus מְכֻדָּן[4] zur Bezeichnung einer bestimmten Kategorie von Knechten oder Mägden ist wohl denominiert von *kidinnu* „Schützling", „Klient", einem Ausdruck der babylonischen Rechtssprache. (OLZ 1905, 338).

---

[1] Sukka 51b. Baba Bathra 4a. Schwerlich gehört hierher das vom Aruch herangezogene Targum zu Jer. 31, 40 אידיאתא (für שרמות), da dort weder die Bedeutung passt, noch die Lesung sicher ist.

[2] So richtig Ms. München und auch einzelne Drucke statt אדוותא דימא.

[3] Kohut's Ableitungsversuche (Aruch Compl. I 33a s. v.) bedürfen keiner Widerlegung.

[4] ZA XI (1896) 352.

[5] OLZ XII (1909) 165ff.

[6] Jer. Ma'aser Scheni 55b im Gegensatz zu אשתקד also genau wie *ina šattim ammîtim* im Ggs. zu *šaddagda* das Landsberger aus Ungnad 242, 6 anführt.

[1] Harper 804, 18, mir nur aus der Anführung bei Landsberger ZDMG 1915, 514 bekannt.

[2] OLZ 1905, 336.

[3] Pesikta rabbati (ed. Friedmann) 160b.

[4] Belege bei Levy NhWb II 297b.

Digitized by Google

כת

Neuhebräisch כַּת (Plural כִּתּוֹת) „Genossenschaft", „Klasse", „Partei"[1] gehört wie das schon längst verglichene bibl. aram. כְּנָת, syr. ܟܢܬܐ zu *kinattu* (OLZ 1903, 340).

לובר

Aram. Pap. Eleph. 8, 13. 17 עקי ארז לובר (Ggs. עקי ארז חרתן) ist aus *lâbiru* entlehnt (OLZ 1911, 499). Die Entlehnung eines solchen Wortes findet ihre vollkommene Parallele in „antik".

משך

Zu *mašku* (Zimmern 48) gehört wohl auch *ἀσκός*, vgl. Halévy Revue Sém. XX (1912) 260/61. Auch andere Bezeichnungen für „Schlauch" (נאד, זיק) sind aus dem Babyl. entlehnt, s. Zimmern 34.

מרגלית

Neuhebr. מרגלית „Perle" ist mit Peiser[2] als Entlehnung aus *mâr galîti* zu erklären, das zwar bisher noch nicht belegt ist, doch durch das synonyme *binût tâmti* als babylonische Bezeichnung der Perle wahrscheinlich gemacht wird.

משעי

Ezech 16, 4 לא רחצת למשעי gehört zu *mašâ'u* „einreiben", das im Piel speziell vom Einreiben eines Kindes gebraucht wird (OLZ 1905, 129).

נולי, נוליתא

נולי, נוליתא jüd.-aram. „Schutthaufen" ist von **namlîtu* abzuleiten, vgl. JGR New Ser. II 106.

נפחר

נפחר „Summe" (Aram. Pap. Eleph. 13477c № 8, 16) ist unverändert aus dem gleichbedeutenden *napḫaru* übernommen, wie schon Sachau erkannte.

סנוד*

Ps. 35, 3 והרק חנית וסגר ist wohl וסגר zu lesen von *šukûdu* s. Hommel — Festschrift II S. 130/31,

סרה

דִּבֶּר סָרָה ist mit Schorr[3] nach *sarrâti* (oder *surrâti*) *dabâbu* zu erklären. Bei Annahme einer Entlehnung wäre allerdings שרה statt סרה zu erwarten.

פגר

Ausser פֶּגֶר und נְבֵלָה (Zimmern 48) ist vielleicht auch פֶּגֶר als Lehnwort aus dem Babylonischen *(pagru)* zu erklären. Das Hebräische bietet keine befriedigende Ableitung. Die bei Ges-Buhl[16] 633a angegebenen Bedeutungen des Stammes in den verschiedenen semitischen Sprachen lassen sich weder zusammenreimen, noch als Grundlage zur Erklärung von פֶּגֶר verwenden, erhöhen also die Wahrscheinlichkeit, dass hier ein Lehnwort vorliegt.

צום

צוֹם „Fasten" ist nach einer noch unveröffentlichten Vermutung Peiser's als altes Lehnwort aus *ṣummu* zu erklären, das allerdings bis jetzt nur in der Bedeutung „Durst" (= צמא) belegt ist.

צלח

צלח „in Brand setzen" (Am 5, 6. Sir 8, 10) gehört vielleicht, wenn auch natürlich nicht als Lehnwort, zu demselben Stamm, von dem babyl. *ṣiriḫtu* „Glut" kommt. Allerdings steht die Bedeutung noch nicht ganz fest, da *ṣiriḫtu* bisher nur in der Verbindung *ṣ. libbi* belegt ist, wovon Zimmern (49) mit Recht das talmudische צירחא דלבא ableitet. Wegen des Wechsels von ר und ל vgl. arab. قلب neben كرب, طلح neben מרח[4].

ראש השנה

Die neuhebräische Bezeichnung des Neujahrsfestes als ראש השנה entstammt, wie schon längst bekannt, dem babylonischen *rês šatti*.

רקק

Neuhebr. רקק „Sumpf", dazu auch aram. רקתא „Ufer" sind sicher Lehnwörter aus *raḳḳatu* „Sumpf" (MA 982b)[2]

שבל

Jes. 47, 2 שבל ist vermutlich *šupilu* „weibliche Scham", s. OLZ 1905, 181.

שד

Zu *šêdu* (Zimmern 69) ist auch arab. سعد „Glücksdämon" zu vergleichen, s. Hommel, Grundriss 150 Anm. (geh. zu 149 Anm. 5) 156.

שומירה

Neuhebr. שומירה „Ring"[3] ist aus *šemiru* „Fingerring" entlehnt, das in aram. שְׁמָרָא, hebr. שְׁמֻרוֹת Jes. 3, 19 vorliegt (s. Zimmern 88).

שחורי הראש

M. Nedarim 3, 8 שחורי הראש entspricht genau der babylonischen Bezeichnung der Menschen als *ṣalmât ḳaḳḳadi* „die Schwarzköpfigen"[4].

---

[1] Belege bei Levy II 428b ff.
[2] MVAG V (1900) Nr. 2, S. 30.
[3] MGWJ 52, 432.

[1] Analekten zur Textkritik des AT 77.
[2] Festschrift für A. Schwarz S. 309.
[3] Pesikta ed. Buber 53b und Parallelen, s. Festschrift Schwarz S. 309.
[4] Ebd. 309 und schon früher Feuchtwang (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 42, 149/50). Auch in der ebd. 293 gebotenen Erklärung von אבלט = *uballiṭ* ist mir Feuchtwang zuvorgekommen (a. a. O. 49, 266). Gleichzeitig sei erwähnt, dass die Ableitung des aram. שושיפא von *šusuppu* (ebd. 309) sich schon bei Zimmern Akkad. Lehnwörter 36 findet.

Digitized by Google

שלה

Dan. 3, 29 שלה ist nach S. Schiffer[1] aus *sillatu* „Empörung“ entlehnt (MA 764b.)

שלו

Der Stamm שלו hat nichts mit שלה zu tun, sondern ist aus *šalâmu* entlehnt, s. OLZ 1916, 85.

שנתות

M. Menachot 9, 2 (= Tos. 10, 5) שנתות „Marken“, „Kerben“ gehört zu babyl. *šindu* „Mal“, das nach Ungnad aus *šimtu* entstanden ist[2].

שעול

Jüd.-aram. שְׁעוֹל syr. ܫܥܘܠܐ arab. سُعَالٌ „Husten“[3] gehören wohl als Lehnwort zu dem gleichbedeutenden babyl. *suâlu*[4]. Speziell der Zischlaut ש gegenüber babyl. s spricht für Entlehnung. Die arabische Nominalform entspricht genau der babylonischen, doch ist das Wort natürlich erst aus dem Aramäischen übernommen. Wegen des س statt des zu erwartenden ش vgl. Fraenkel Aram. Fremdw. XXI.

תכל

aram. תכל ל„vertrauen“ Lehnwort aus *takâlu?*

תמיד

Ezech 39$_{14}$ אנשי תמיד vielleicht Nachbildung von *ṣābē santakki* V R 13, 36ff. Landsberger ZDMG 1915, 514 weist wegen des Ausdrucks auf Jensen ZA XXIV 113 hin.

תלפיות

Cant 4,4 תלפיות, wofür der Midrasch und beide Talmude תלפנות gelesen haben müssen[5], ist der Plural von *tilpânu* „Bogen“.

תקן

Neuhebr. aram. תקן ל Lehnwort aus babyl. *takânu?*

Noch mehr als alle entlehnten Wörter sind die aus Babylonien übernommenen Begriffe ein Beweis für den Kultureinfluss, den das Zweistromland seit dem 4. vorchristlichen Jahrtausend auf die Umwelt ausübte. Die beiden Werke von Alfred Jeremias haben darüber eine Fülle von Material gesammelt, das aber der Ergänzung speziell aus rabbinischen Quellen bedarf. So hat J. Löw an dieser Stelle[6] die babylonische Anschauung vom „Sägen“ der Sonne am Firmament[1] in einer tannaitischen Quelle (2. Jahrh. n. Chr.) wiedergefunden. Oder wenn im Etana-Gedicht die vom Meer umströmte Welt wie ein Mehlhaufen in einem runden Brotkorb erscheint, so findet sich die gleiche Vorstellung an verschiedenen Stellen der rabbinischen Literatur[2]. Auch die 7 Meere, die in babylonischen Texten nirgends ausdrücklich erwähnt sind und von Jeremias nur vermutet wurden, werden durch rabbinische Parallelen erwiesen[3]. Den 7 Mauern der Unterwelt entspechen die שבעה מרורי גיהנם „die 7 Gemächer der Hölle“[4]. Die Anschauung von den 7 Himmeln wirkt indirekt noch heute nach, wenn man sagt: „Im siebenten Himmel sein“. Die Anwendung des Ausdrucks in diesem Sinne ist zwar in den Quellen nicht direkt nachweisbar, doch gehen die שֶׁבַע שְׂמָחוֹת „die 7 Freuden“ des Midrasch[5] vielleicht schon darauf zurück.

[1] Mündliche Mitteilung, s. OLZ 1916, 82.

[2] Schwarz-Festschrift 310 u. gleichzeitig Zimmern OLZ 1917, 102 Anm. 1.

[3] Vgl. Löw Aram. Pflanzenn. 203/204 Anm. P Sm 4254.

[4] Lit. bei Neugebauer und Weidner. Ein astronomischer Beobachtungstext . . . (Sitz. Ber. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Hist. Kl. 67. Bd. 1915, Heft 12) S. 45.

[5] OLZ 1905, 183 Anm. 1 vgl. OLZ 1916, 82 (zu Ges.-Buhl 880a).

[6] ebd. 1912, 305/06.

Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung.

Von Arthur Ungnad.

Der durch seine eingehenden Schilderungen ausgezeichnete Bericht Sargons über seinen 8. Feldzug[6] hat bekanntlich die Form eines Briefes an den Gott Ašur, die Götter und Göttinnen der Stadt Assur und an Stadt und Bevölkerung selbst. Er entstammt zweifellos den deutschen Ausgrabungen am Assurtempel[7] und ist durch Diebstahl von dort nach Paris gelangt.

Soviel ich sehe, ist bisher die Frage noch nicht erörtert worden, ob wir es hier mit einer besonderen Stilform zu tun haben, oder ob diese Art des Berichtes einer Laune Sargons entsprungen ist. Das letztere wäre möglich, wenn sonst weiter keine Beispiele derartiger Gottesbriefe vorliegen. Solche Beispiele sind aber vorhanden. Hierher gehört zunächst das Fragment BM. 82—5—22, 534, das allerdings im Catalogue als 'part of a prayer in the form of a litany' auftritt. Langdon hat es deshalb in seinen Babylonian Liturgies als Nr. 169 publiziert. Ein Blick auf den Sargontext genügt, um zu sehen, dass wir hier ein gleichar-

[1] Vgl. indessen F. v. Luschan Zeitschr. f. Ethnologie 1916, 426.

[2] Jeremias HAOG 35 Anm. 6 ATAO ^{3}56, wo die Stellen in meinem Namen mitgeteilt.

[3] ATAO ^{3}56 Anm. 4. Zu den dort angeführten Stellen ist noch שבעה נהרות b Aboda Zara 17a hinzuzufügen.

[4] b Sota 10b u. Par., worauf schon L. Blau (Jew Encycl. V 582b) hinweist.

[5] In aggadischer Deutung für שֶׂבַע שְׂמָחוֹת Ps. 16, 11 (Midr. Tillim z. St. u. Par.).

[6] F. Thureau-Dangin, Une Relation de la huitième Campagne de Sargon. Paris 1912.

[7] ZDMG 1913 (LXVII), S. 175.

Digitized by Google

tiges Literaturwerk vor uns haben. Ein Duplikat ist es jedoch nicht: Es sind nur Teile von Z. 1—14 und der letzten fünf Zeilen erhalten, die folgendermassen zu ergänzen sind:

Vs. 1 [a-na ^{lú}a-šur a-bu] ilâni^{meš}
2 [bêli rabi-e a-šib ê-ḫur-sag-gal-kur-kur-ra] ê-kur-ri-šu rabi-e
3 [a-dan-niš a-dan-niš] lu-ú šulmu^{mu}

4 [a-na ilâ^{meš}-ni ^{lú}šîmâti^{meš}] ^{lú}ištarâti^{meš}
5 [a-ši-bu-ut ê-ḫur-sag-gal-kur-kur-r]a ê-kur-ri-šu-nu rabi-e
6 [a-dan-niš a-dan-niš] lu-ú šulmu^{mu}

7 [a-na ilâ^{meš}-ni ^{lú}šîmâti^{meš}] ^{lú}ištarâti^{meš}
8 [a-ši-bu-ut ^{lú}aššûr ê-kur-ri-] šu-nu rabi-e
9 [a-dan-niš a-dan-niš] lu-ú šulmu^{mu}

10 [a-na ^{I}šulmânu-ašarid(?) šang]ê el- l[i(?)]
11 [pa-liḫ ilû-ti-ka rabî-ti] u karâši(!)-[šú][1]
12 [a-dan-niš a-dan-niš] šulmu$^{\text{[mu]}}$

13 [. . . . .] e-te-[. . . . .]
14 [. . . . .]-šú at- [. . . .]

Rs. 1 [. . . . .] šá(!)[1] pit-ḫal-li
2 [vacat(?)] di-e-ki
3 [^{amêl}lišânu-rêšêti ^{I}] pân[2](?)-ašur^{šur}-la-mur
4 [^{amêl}šakin(?) mâti(?) *a-na*[3] ^{lú}a-šur bel-ja] ú-še-bi-la[4]
5 [i-na li-i-mi ^{I}šam(?)-ši(?)-ili(?) $^{\text{[amêl]}}$ turta-an-ni(?)[5] na-ṣu[6]

Eine Uebersetzung ist wohl überflüssig. Dass wir kein Duplikat des Sargontextes vor uns haben, zeigen folgende Tatsachen:

1. Der Gruss an Stadt und Bevölkerung von Assur fehlt; er ist ja auch völlig überflüssig.

2. Der Feldzugsbericht beginnt Z. 13. Mag man nun *e-te-[pu-uš]*, *e-te-[bir]* oder was sonst passt ergänzen, eine Uebereinstimmung mit Sargon 6 ist nicht zu erzielen.

3. Der Name der „Exzellenz“[7], die den Brief überbringt, ist ein andrer als in Sargon 427.

4. Das Datum ist ein anderes. Leider ist so wenig davon erhalten, dass das Fragment nicht sicher zu datieren ist. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich das Datum jedoch feststellen. Wir erkennen aus Sargon 427, dass die genannte Exzellenz Ṭâb-šâr-Ašur eine hohe Person ist, die das Eponymat zu bekleiden fähig war[1]. Ist unsere Lesung Pân-Ašur-lâmur richtig, so kann nur eine bestimmte Person in Betracht kommen, nämlich der Eponym des Jahres 776, der den Titel *ŠA-KUR*, d. i. wohl *šakin mâti*, führt[2]. Es handelt sich dann um einen Feldzug Salmanassars IV. Der Eponym wäre dann wohl der Turtan Šamši-ili (780). Es läge somit ein Bericht über den Feldzug gegen Argištu I von Urarṭu vor[3]. Alles dies könnte als ziemlich sicher gelten, wenn eine Kollation des Textes die Emendationen von *TI* zu *ŠI* und *TUR* zu *AN.NI* (o. ä.) bestätigt. Wir hätten dann hier einen Gottesbrief, der älter ist als Sargon.

Ein jüngerer Gottesbrief aus der Zeit Asarhaddon's ist K 2852 + K 9662, den Winckler[4] bearbeitet hat. Wie W. bereits aus dem Inhalt der Tafel schloss, kann Z. 1 nicht der Anfang sein: K 2852 usw. bildet vielmehr die zweite Tafel eines langen Berichtes[5]. So erklärt es sich, dass die Briefadresse fehlt; sie stand eben am Anfang der fehlenden 1. Tafel. Der Schluss zeigt aber deutlich die Form des Gottesbriefes, vgl. IV 11 ff.

11 li-ša-a-nu ri-še-e-ti ^{I}annanna
12 (vacat) a-na ^{lú}aššur^{šur} bêli-ja ul-[+]
13 1-en ^{amêl}bêl narkabti II ^{amêl}šá III ^{amêl}kal-lab^{mu} di-e-ku.

Der Brief ist nur eine Kopie oder vielleicht eher ein Entwurf, ebenso wie der Salmanassarbrief, da beide in Kujunǧik und nicht in Assur gefunden sind. Wahrscheinlich war es kurz vor Absendung des Asarhaddonbriefes noch nicht ausgemacht, welche Exzellenz ihn nach Assur bringen sollte. Später wurde die Eintragung des Namens in den ursprünglichen Entwurf vergessen.

Der Asarhaddonbrief steht nun an Ausführlichkeit dem Sargonbrief nicht nach. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass diese „Gottesbriefe“ die offiziellen Berichte der assyrischen Könige über ihre einzelnen Feldzüge darstellen. Sie sind ja ad hoc gemacht und nicht nur Einleitung von Bauberichten. Dass diese Auffassung richtig ist, zeigt auch die Verlustliste, die allen drei erhaltenen „Gottesbriefen“ beigefügt ist[6]. Wir dürfen deshalb annehmen,

[1] So ist zweifellos zu lesen im Widerspruch zur Kopie.
[2] Ausgabe *TI*, gewiss Irrtum für *ŠI*.
[3] Oder *i-na eli* (Sargon 427).
[4] Die folgende Zeile ist zu tilgen; s. Langdon, Plate LXXIV.
[5] So wohl trotz der Bemerkungen auf Plate LXXIV, wonach das Zeichen *TUR* (statt *an-ni*) vorliegen soll.
[6] So nach Plate LXXIV.
[7] Etwas ähnliches scheint der Titel *lišânu rêšêti* zu bedeuten. Die Zeile ist zu übersetzen: „Exzellenz P. lasse ich hiermit (den Brief) an Ašur, meinen Herrn, überbringen.“

[1] T. war 717 Eponym.
[2] Weniger wahrscheinlich *ša-kìn*.
[3] Vgl. VS I 69.
[4] AF II 28 ff.
[5] Uebrigens ist dieser Text ebenso wie der Sargontext vierspaltig.
[6] Kriegsgeschichtlich hochwichtig wegen dergeringen

Digitized by Google

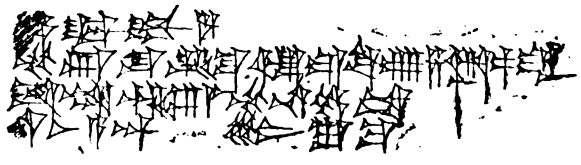
dass sich im Tempel Ehursaggalkurkura ein ganzes Archiv solcher Gottesbriefe befand, das die ausführlichste Chronik des assyrischen Staates darstellte. Ob dieses Archiv bei den deutschen Ausgrabungen entdeckt worden ist? Man hat bisher nichts davon gehört. Existiert haben muss es, und zwar, wie die Sargontafel zeigt, bis zur Gegenwart und in erreichbarer Nähe. Die Bergung dieses Archivs wäre jedenfalls von unberechenbarer Bedeutung. Dass gerade der Tempel Ašur's, des Nationalgottes, zum Kriegsarchiv ausersehen wurde, kann nicht befremden. Zeigen uns doch die assyrischen Königsinschriften auf Schritt und Tritt, dass jeder Krieg als ein heiliger Krieg galt.

Chronologische Miszellen.

Von Otto Schroeder.

1. Ein neues Datum aus altbabylonischer Zeit.

Auf einem in meinem Besitze befindlichen Kontrakte (OS 10) betreffend einen Grundstückskauf findet sich eine Jahrbezeichnung, die m. W. noch nirgendwo anders belegt ist. Sie lautet:



ᵘᵗᵘ Bar-zag-gar.
mu ê Gimil-ᵈSîn ù uru-ki U-za-ar-pa-ra
á-magˀ ᵈEn-lil-lá mu-na-se-ta
û áš-a-an in-dib-ba

Zu Deutsch:

„[1]Monat Nîsan. [2]Jahr: „Den Palast Gimil-Sin's und die Stadt Uzarpara [4]eroberte er an einem Tage [3]in der erhabenen, ihm verliehenen Kraft Enlils."

Welcher Regierung das Jahresdatum angehört, ist weder aus dem Datum noch aus dem Wortlaut der Urkunde zu erschliessen. Die Schrift macht einen ziemlich altertümlichen Eindruck, was freilich wenig beweist, da der Fundort der Tafel mir nicht bekannt ist. Die Siegelabrollungen nennen [1]*Gimil-ᵈMAR.TU* [2]*tup-sar.*

2. *Ṭebetai* oder *Kanûnai?*[1]

Der Name des Monats *ⁱᵗᵘAB*, vollständiger *ⁱᵗᵘAB.BA.Ê*, wird im Assyrischen gewöhnlich *Ṭe-bi-tu(m)* gelesen; demgemäss wurde der Name des limu für die Jahre 671 und 666 üblicherweise *Ṭebet-a-a* umschrieben. Im Jahre 703 haben wir dagegen einen limu namens *Kan-nun-a-a*. Ein spätassyrisches Exemplar einer limu-Liste für die Jahre von 719 bis 662, das ich als Nr. 20 meiner „Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts" veröffentliche, bietet nun nicht nur für 703, sondern auch für 671 und 666 die Lesung *Ka-nun-a-a*, liefert also einwandfrei die Gleichung *ⁱᵗᵘAB = Kanûnu*.

Von den drei Trägern des Namens *Kanûnai* ist der von 703 *šakin Kak-zi*, der von 671 *sartin*[1], der von 666 *šakin mat ḫîtu eššuˀ* gewesen; die abweichenden Angaben Forrer's in MVAG 1915, 3 S. 34 sind danach zu berichtigen.

Der Monat *ⁱᵗᵘAB* scheint somit in Assyrien vorzugsweise als *Kanûnu*, in Babylonien dagegen als *Ṭebetu* bezeichnet worden zu sein; syr. ܛܒܬ, palmyren. כנן gehen also auf assyrische Monatsbenennung zurück.

Höhe der Verluste: an beiden Stellen, wo die Zahlen erhalten sind, nur sechs Mann. Dass hier Schwindel vorliegt, ist wohl ausgeschlossen.

[1] Vgl. Winckler, Altorientalische Forschungen II S. 328, Anm. 1.

[1] Vgl. Peiser MVAG VI 101 ff.

Zeichen ⊢⋿ = ḫir.

Von Georg Hüsing.

In der schon oft behandelten Inschrift des Šutruk-Nahhunte I auf der von Loftus gefundenen grossen Stele (Š.-N. C, = N. 28 meiner Ausgabe) finden wir bekanntlich in Zeile 23 den König *Pa-LA-iš-ša-an* erwähnt, der in Z. 24 (wie auch sonst) *Pa-hi-ir-iš-ša-an* geschrieben wird. Daraus ergab sich, dass Zeichen *La* in Elam auch den Lautwert *hir* hatte, was sich offenbar daraus erklärt, dass es ein halbes *ḪIR*, oder richtiger, dass *ḪIR* ein doppeltes *LA* ist. Den Lautwert *hir* haben wir z. B. auch in der grossen Stele des Šilhak-Inšušinak (Scheil XCII, bei mir N. 54) in Zeile 6: *E Nahhunte, temti pahir-ri*, und er wird noch an mancher Stelle zu lesen sein, wo wir uns noch scheuen, diesen Lautwert anzunehmen. So z. B. in Bag istān, wo das *karata lari* leicht ein *karata hirri* sein könnte, nur dass diese Lesung uns z. Z. keinen weiteren Aufschluss über die wörtliche Bedeutung gäbe.

Einstweilen aber wollen wir die Frage anhängig machen, ob dieser Lautwert nicht auch in babylonisch-assyrischen Texten gelegentlich auftrete und seine Entdeckung sich auch da nützlich erweisen könnte.

Wenn wir z. B. im Rassam-Cylinder (Kol. I, 107) ein *Hir-me-in-tu* lesen, so erhielten wir einen ägyptischen Namen *Heri-Mentu*, der neben *Heri-Hōr* und etwa *Σμενδης* wohl einleuchtender

Digitized by Google

wäre als ein „Lamentu“ [1]. Es ist ja derselbe Text, in dem (Kol. II, 22) Zeichen *ur* den Lautwert *tan* hat (in *Tan-da-ma-ni-e*), und der uns (in Kol. II, 114) den *Tu-ša-me-il-ki* für *Pi-ša-me-il-ki* zumutet. In letzterem Falle glaube ich lieber, dass der Schreiber ein *tum* (mit dem Lautwerte *ep*!) in *tu* umgesetzt hat, als dass er ein *tu* für *pi* (= *tu*) einsetzte. Ein *Epšamelki* neben *Pišamelki* für *Psamētik* wäre wohl einleuchtend genug, es wäre aber zugleich ein weiterer Beleg für elamischen Einfluss auf das Entstehen der Texte Assurbanapals; und dann dürften wir wohl vermuten, dass auch der Lautwert *tan* des Zeichens *ur* aus Elam stammte. Entsinnen wir uns ferner der Schreibung *Pa-ni-in-tim-ri* in Kol. VI, 41, wo statt *tim* zweifellos *gir* gelesen werden muss, so ist eine Verwechselung beider Zeichen in assyrischer Schrift wohl geradezu unmöglich, in babylonischer aber auch nicht wahrscheinlich: im Elamischen würde die Verwechselung weniger auffallen, und vermutlich ist eine elamische Zeichenform in *tim* verlesen worden. Man könnte sagen, dass ja doch eine elamische Götterliste hier die Unterlage für den assyrischen Schreiber abgegeben haben werde, aber ägyptische Namen bezog man doch nicht aus elamischer Quelle. Dass aber damals elamische Schriftgelehrte in assyrische Dienste gerieten, ergibt sich wohl schon aus dem Berichte jenes Kudurru, der die Formen *likrubub* und *illilik* enthält. Die elamische Herkunft des Mannes und der Formen erkannte Jensen schon in KB II S. 158, wo er bereits anmerkte „Diese Wiederholung eines Stammkonsonanten mag elamitisch sein“ — was sich ja später wirklich so heraus stellte (Mém. T. XI N. 306 *talli-li-š*).

Im gleichen Rassamcylinder (Kol. VI, 46) werden die Götter und Göttinnen Elams nach Assur geführt mit ihrem Schmucke, ihrem Besitze und Geräte, mit ihren *šange* und *pu-uh-LA-li-e*, was Jensen fragend mit „Tempeldiener“ übersetzt. Könnten wir hier *puhhir lie* lesen, so hätten wir uns der neuelamischen Šutruru-Stele zu erinnern, in der das Wort *puhirri* 4mal auftritt, und zwar in Verbindung mit Priestertiteln. Dieser Teil der Lesung wäre also wohl befriedigend, es bliebe nur die Frage, was *li-e* wäre; vermutlich ist *LI* dann ein Ideogramm und *e* das phonetische Komplement: wer hilft hier weiter?

In einer mir vom Verfasser freundlichst übersandten Arbeit Augapfels, Babyl. Rechtsurkunden (Denkschriften der Wiener Akademie Bd. 59, Abh. 3) stosse ich auf S. 3 auf ein *Bīt* ▽►┼ *Il-te-eḫ-ri-nûr-a'*, das auf S. 5 als *Bīt* ▽►┼ *Il-te-eḫ-La-a-a* erscheint. Der Gründer dieses „Hauses“ wird also wohl *Ilteḫḫir* heissen, und der Name wird elamisch sein: „(Gott) Ilu ist der Helfer“, denn die Achamanidentexte des 6. Jahrhundert zeigen schon, dass elamisches *a* damals als *e* gesprochen wurde, wenn wir diese Fälle auch noch nicht in eine Regel fassen können. Das *nûr* wird sich also wohl als schlecht geschriebenes *a* entpuppen. Hilprecht X N. 34 bietet in Z. 6 und 9 allerdings ein deutliches *ṣabu*-Zeichen. Nach einer Aufzeichnung, die ich mir vor langen Jahren gemacht habe, käme zu Kambujijas Zeiten bereits ein *Il-te-ri-ḫa-na-na* vor, was ich z. Z. nicht nachprüfen kann.

[1] Bei Streck, Assurbanipal Bd. II S. 11 = *Nmlt*, bei Jensen in KB II S. 163 = „Li-ma-noth?“

Zu F. E. Peisers „Jesaja Kap. 9“.

Von Wilhelm Erbt.

Zu dem prächtigen Funde F. E. Peisers zwei Anmerkungen:

1. Den Grundstock von Kap. 9 bildet das Sargonlied. Wen redet es an? Peiser antwortet, dass „am nächsten läge: Sargon selbst. Nur die Erwähnung des יום מדין könnte hier dagegen gehalten werden, so dass die Anrede an Jahwe zu denken wäre.“ Allein מדין ist erst die Deutung eines Erklärers, der ausführlich 10_{26} zu Worte kommt. מדין hat er aus ursprünglichem מדי hergestellt. Dabei hat der Glossenstrich | , der die von Peiser aufgelöste Verbindung כי כל סאין סאן ברעש bezeichnete, ihn zu dieser Umdeutung geführt. Er fasste | als נ. Der Vers ist also zu übersetzen:

Den Stab des Fronvogts zerbrachst du
wie beim Sieg über Medien.

Die Meder werden erwähnt; denn in Medien wurden die Israeliten nach dem Fall Samarias angesiedelt. Bei dieser Fassung besteht nun kein Anstoss mehr, das Lied ganz auf Sargon zu beziehen, der sich ja besonders und oft seines Sieges über die Meder rühmt (z. B. KB II S. 43 „der die nie bezwungenen Meder unterwarf“.

2. Peiser hat gesehen, dass das Lied auf einen Davididen bezogen worden ist, der Aussicht hatte, das Königtum neu zu errichten. Die dazu benutzten Wendungen entstammen aber nicht der Lehrtätigkeit, sondern einem Prophetenspruch in Strophen von je 5 Zweihebern, der die Sendung dieses Davididen mit den Wendungen der „Bethlehemgeburtslegende“ feiert, die ich in anderm Zusammenhange in dieser Zeitschrift behandeln werde:

ילד־לנו[1] ילד
נתן־לנו[1] בן

[1] Maqqeph zeigt an, dass die beiden Worte eine einzige Hebung bilden!

Digitized by Google

על־כסא דוד
לסעדה במשפט[1]
מעתה ועד־עולם[2]

Ein Kind ist uns geboren,
ein Sohn uns gegeben
auf dem Throne Davids,
ihn zu festigen durch Recht
von nun an bis in Ewigkeit.

Jene Legende erzählte von dem geheimnisvoll geborenen Kinde, das nach einer Engelweisung aufgefunden wird: daher ist נתן בן nicht Dublette, sondern mit voller Absicht gesagt. Jene Legende nämlich lässt in der Fassung des Weihnachtsevangeliums das Kind von Hirten im alten Tammuz-Heiligtum der Stadt aufgefunden werden. Sie ziehen es gross als Pflegekind°; so wird es Herrscher ursprünglich von Ephrata. Unsere Strophe sprechen die Finder des Kindes. Sie versetzt uns in die Zeit Šešbaṣars, der die Bethlehemgeburtslegende für sich hat wirken lassen, wie u. a. die Polemik Hes. 16 beweist.

So fehlt denn die Einleitung zu der assyrischen Inschrift. Um sie herzustellen, haben wir zunächst die Glosse על־ממלכתו, die jetzt mit dem zu ו gewordenen Glossenzeichen zu כסא gezogen ist: „Joch seines Königtums". Ihr entspricht der assyrische Ausdruck nîr belutia, ṣalam šarrutia. Diese Fassung der beiden Worte ist gesichert durch die Glosse על־שכמו „Joch seiner Schulter", die missverständlich auf Vers 3 zurückzuweisen und ihn zu deuten sucht, wie es ausführlich 10_{24-27} geschieht. Nun hat Peiser in seiner Studie Zu Zakharja (OLZ 1901) auf „das Eiferbild" aufmerksam gemacht, das einst in Jerusalem aufgestellt worden ist, und es als ṣalam šarruti eines assyrischen Königs gedeutet. Auch hier begegnet uns der Terminus קנאה, der von einem Glossator ausgedeutet worden ist zu dem Satze: „Der Eifer Jahwes Ṣeba'ot wird dies tun". Das Eiferbild hiess ursprünglich, wie die erklärende Beischrift zu Hes. 8 MT zeigt, סמל המקנה „Bild des Eigentums", „Hoheitszeichen". Zu diesem Ausdruck ist ספר המקנה zu vergleichen: „Kaufbrief", d. h. eine Urkunde über das Eigentum an einer Sache. Der Prophetismus nannte die steinerne Urkunde über das Eigentum des Grosskönigs oder seiner Gottheit an dem Lande umdeutend סמל הקנאה. Das Verbum der Glosse עשה lässt noch erkennen, was von dem „Eiferbilde" an unserer Stelle ausgesagt wurde: es muss von dem Verfertigen des Bildes, des königlichen Joches, des Joches auf der Schulter des Volkes, um mit dem Glossator zu reden, gesprochen worden sein. Da bietet sich uns die Buchstabengruppe להכין אתה an, die jetzt לסעדה angeglichen ist. In ihr steckt die Form הכינותה. Eine weitere Untersuchung, die wir gewiss von dem glücklichen Finder unserer Losung erwarten dürfen, wird zeigen müssen, ob sich Jes. 30_{33} und 31_9 auf unsere Stelle beziehen. War ursprünglich von dem assyrischen Hoheitsbilde in Jerusalem die Rede, das Sargon aufstellen liess, als er im Zusammenhange mit der Niederwerfung Asdods auch Juda zum Gehorsam zurückbringen musste, so ist ויקרא שמו nicht Glosse, wie Peiser angenommen, sondern die ursprüngliche Einleitung zu dem von ihm nachgewiesenen assyrischen Texte, der den Namen der Bildsäule angab. Eine derartige Benennung von Bildsäulen erwähnt z. B. Gudea. Sargon, der ja auf die alte babylonische Vorzeit zurückgriff, benennt Tore, Mauer und Wall seiner Stadt. ותהי המשרה endlich würde auf die Randkorrektur eines Abschreibers zurückgehen, der in V. 6 היא vor המשרה ausgelassen und es mit dem seinen Platz im Texte bezeichnenden המשרה nachgetragen hatte; ein anderer Abschreiber zog diese Randverbesserung, היא zu ותהי umschreibend, um einen Zusammenhang zu gewinnen, an falscher Stelle in den Text. Wie eine spätere Zensur des Textes die erste assyrische Zeile, die ich vermutungsweise šadû rabû Bel ergänzen möchte, getilgt hat, so strich sie auch das anstössige „Eiferbild" und deutete seinen Namen auf den messianischen König. Ich möchte also folgende Lösung vorschlagen:

כי הכינותה סמל המקנה
ויקרא שמו
folgt der assyrische Name
היא המשרה

Denn errichtet hast du das Hoheitszeichen,
dessen Name genannt ist:
„Grosser Berg Bel, usw. . . . . "
Dies die Namensinschrift.

Auf Peisers Wiederentdeckung des „Eiferbildes" in Jerusalem kann nicht tatkräftig genug hingewiesen werden. Die Aufstellung des Königsbildes in der Hauptstadt eines vom Grosskönig unterworfenen Herrschers bedeutet eine strengere Form der Abhängigkeit. Sie kommt in der hebräischen Unterscheidung von מלך und נשיא zum Ausdruck. Melek ist der Herr, den zum Besitzer seines Landes die Gottheit als Herr dieses Landes einsetzt, naśi' der Mann, „der sich", um z. B. mit der Kyros-Tonzylinderinschrift zu reden, „unter den Grosskönig gebeugt, seine Füsse geküsst, sich seiner Herrschaft gefreut hat und dessen Antlitz nun leuchtend geworden", der

[1] ובצדקה Dublette, Glosse zu במשפט.

[2] Vgl. zu dieser Wendung die Schilderung der Erziehung des babylonischen Weltschöpfers bei Zimmern MVG 1916 S. 217.

Digitized by Google

ein נשא פנים ist. Einem melek entspricht eine selbständige Gottheit, die Gottheit des Bezirkes eines naśi' ist der Vasall im Götterstaate der Gottheit, deren Statthalter der Grosskönig selbst ist. So hat Šešbaṣar als naśi' des Kyros, und zwar in dessen Eigenschaft als šar Babili — denn Palästina war an den Perser als ein Teil des babylonischen Reiches gefallen — in Jerusalem „chaldäische Bilder" gehabt (Hes. 8, 23_{14}: צלמי כשדים בששר)[1], die der Bearbeiter 8_8 MT als das Eiferbild der vorexilischen Zeit erklärt. Der Dienst vor diesen Bildern erregt das Missfallen des Propheten; denn er degradiert Jahwe. Und bezeichnend ist es, dass er nach seinem Verfassungsentwurf, den er mit der Geschichte der Jahre Šešbaṣars begründet, einen מלך für das neuzugründende Jerusalem, nicht einen naśi' erwartet (37_{22}). Die Stellen über den naśi' in den Kapiteln 40—48 sind nicht echt. Hier versucht der Bearbeiter die von den politischen Verhältnissen seiner Zeit (ca. 205 v. Chr.) aufgezwungene Einrichtung des „Fürstentums" mit einer selbständigen Verwaltung des Heiligtums derartig zu verbinden, dass Jahwe ein „souveräner" Gott bleibt; er versucht die Folgen von dem jerusalemischen Tempel abzuwenden, die sich aus der tatsächlichen politischen Lage ergaben. Nicht die Macht des naśi' wird, wie die Kommentare lehren, eingeschränkt, sondern der Tempelbezirk der Oberhoheit des Grosskönigs entrückt.

„Hebräische" und „israelitische" Sklaven.

Von Anton Jirku.

Unter den wenigen Angaben, die im Alten Testamente über das Sklavenrecht enthalten sind, finden sich auch einige Bestimmungen über die Behandlung „hebräischer" und „israelitischer" Sklaven. Wir geben dieselben zwecks unserer folgenden Untersuchung so wieder, indem wir sie in zwei Gruppen einteilen:

A.

Ex. 21, 2 lesen wir: „Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er sechs Jahre lang dienen; im siebenten Jahre aber soll er unentgeltlich freigelassen werden".

Inhaltlich deckt sich mit dieser Stelle Dt. 15, 12: „Wenn sich dir einer deiner Volksgenossen, ein Hebräer oder eine Hebräerin verkauft, so soll er sechs Jahre dein Sklave sein, im siebenten Jahre aber sollst du ihn frei von dir ausziehen lassen".

Auf diese beiden Vorschriften wird Jer. 34, 9ff. bezuggenommen, nach welcher Stelle unter Zedekia verfügt wird, dass jeder seine Sklaven, soweit es ein Hebräer oder eine Hebräerin sei, freilasse; die Einhaltung dieses Gebotes war scheinbar vernachlässigt worden.

B.

Weiter lesen wir Lv. 25, 39: „Und wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn nicht Sklavendienst tun lassen". — — — ibd. „V. 46. b. „Ueber eure Brüder, die Israeliten, da darfst du nicht einer über den anderen mit Härte herrschen". Dem entspricht Dt. 24, 7. a. „Wenn einer dabei ertappt wird, dass er einen seiner Volksgenossen, einen Israeliten, raubt und ihn gewalttätig behandelt oder ihn verkauft, so soll ein solcher Dieb sterben". (cf. Ex. 21, 16).

Zwischen den Vorschriften unter A. und denen unter B. besteht, obwohl sie sich auf die gleiche rechtliche Frage beziehen, ein Widerspruch. Unter A. heisst es, dass ein „Volksgenosse" zwar Sklave werden kann, nach sechs Jahren aber freigelassen werden muss; unter B. hingegen wird jede Sklaverei von „Volksgenossen" rundweg abgelehnt. Diesen Widerspruch sucht man nun allgemein dadurch zu beseitigen, dass man die unter B. zusammengefassten Vorschriften als eine (jüngere) Milderung der unter A. genannten (älteren) Gesetze auffasst. Allgemein ist man der Ansicht, dass es sich bei allen diesen Gesetzen um „israelitische Volksgenossen" handle.

Wir meinen nun, dass dieses Problem auf einem ganz anderen Wege gelöst werden muss, den uns die erst in jüngster Zeit aufgekommene Hebräer-Chabiru-Frage weist. In diesen unter A. und B. zusammengefassten Gesetzen finden wir nach unserem Dafürhalten die Erinnerung an eine geschichtliche Entwickelung, die wir erst in neuester Zeit richtig erkannt haben. Wir wissen heute — des näheren können wir auf diese Frage hier nicht eingehen — dass die Bezeichnung „Hebräer" im Alten Testamente ein weiterer Begriff sein kann als „Israelit", und dass wohl alle „Israeliten" „Hebräer" sind, nicht aber alle „Hebräer" „Israeliten". Unzweideutig tritt uns dieser Sachverhalt 1. Sa. 14, 21. 1. Sa. 13, 3 entgegen. (cf. Nu. 24, 24). Diese „Hebräer in weiterem Sinne" dürften identisch sein mit den Chabiru der El-Amarna-Briefe und den ʿprj der ägyptischen Inschriften. (Literatur zu dieser ganzen Frage bei Gesenius-Buhl. 16. S. 561 a). Nur muss man davon ausgehen, dass diese „Hebräer" von allem Anfange an mit den „Israeliten" in Verbindung waren. (Gegen Weinheimer, Hebräer und Israeliten. 1912). Von da aus wird uns der scheinbare Widerspruch zwischen den Gesetzen unter A. und B. leicht verständlich. Unter A. sind mit den Volksgenossen, die nur sechs Jahre lang

[1] Vgl. Zimmern MVG XXI S. 223 Anm. 4.

Digitized by Google

Sklaven sein dürfen, „Hebräer in weiterem Sinne" gemeint, die sich als Stammverwandte im Gefolge der Israeliten befanden. (cf. Ex. 12, 38. Nu. 11, 4), während bei B. nur an „Israeliten" gedacht ist. „Hebräer" konnten Sklaven werden, mussten aber, da stammverwandt, nach sechs Jahren freigelassen werden; bei „Israeliten" wurde die Sklaverei stets verneint.

Besprechungen.

Merz, Pfr. Lic. **Erwin**: Die Blutrache bei den Israeliten. (Beiträge z. Wiss. v. A. Test. Heft 20.) 137 S. gr. 8°. M. 3.60; geb. M. 4.60. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. v. Wilh. Caspari, Breslau.

Die Studie enthält einen vorbereitenden allgemeinen und einen ausführlichen, dem AT gewidmeten, Teil; sie lernt mit Erfolg von Weismann, Procksch und den einschlägigen Sonderarbeiten völkerkundlicher Rechtswissenschaft. Indem sie Verwechslungen, Unklarheiten, Machtsprüche der schulmässigen alttestamentlichen Geschichtswissenschaft und Archäologie richtig stellt, die unüberwindlich schienen, erwirbt sie sich ein unbestreitbares Verdienst um unsere Vorstellungen von den gesellschaftlichen Voraussetzungen der Blutrache im vorstaatlichen Israel (BI). Das Stellen-Material (BIII) ist reichhaltig verwertet, die erzählenden Quellen sind mit Recht vor den Gesetzen und Sittenpredigern bevorzugt und mit Glück wird mehr als einmal auf den Grund gegangen, um von dem systematisch durchgeführten Gesichtspunkte aus unsere Einsicht in einzelne Text-Abschnitte zu vertiefen. Ansprechend ist die Erklärung, die S. 98 für den Unterschied vorgetragen wird, die das alte babylonische und biblische Recht zwischen dem Tages- und Nacht-Räuber macht; letzterem wird ohne weiteres zugetraut, dass er bereit ist, bis zu den äussersten Tätlichkeiten zu gehen, und entsprechend erscheint seine Tötung als gesetzlich freigegebene Notwehr. Geistreich ist die Verknüpfung der Volljährigkeitserklärung (S. 72) mit Vollstreckungen der Blutrache; zutreffend wird die ausserrechtliche Ursache der Rechtlosigkeit von Witwen angegeben S. 82 und zu begrüssen ist die Ablehnung des Satzes, dass dem Könige ex officio das Blutrecht vorbehalten worden sei (S. 80). Geistreich ist vor allem der Satz, auf den eigentlich die ganze rechtsgeschichtliche Entwickelung von der Blutrache zum staatlichen peinlichen Rechte hin aufgebaut wird: Die Jahwereligion (Abschn. III) hat die innerisraelitische Tötung schon vor der staatlichen Zeit als direktes Vergehen gegen Gott betrachtet und dafür eine öffentliche Strafe vorgesehen. Zuerst glaubt man, durch diesen Satz in der Tat die Rätsel der israelitischen Blutrechtspflege lösen zu können. Doch hält der Satz wenig von dem, was er verspricht. Er kann so richtig sein, dass die alttestamentliche Rechtsgeschichte von ihm doch wenig Greifbares gewinnt. — Mehr anregsam als haltbar scheint auch die Verwendung des Glaubens an das Fortleben eines unschuldig Getöteten für Hi 19, 25 ff. Der umsichtige Abschnitt über die Motive der Blutrache S. 41 ff. rührt noch nicht an die psychologische Wurzel; es wird je länger, je weniger klar, dass die Vergeltungslehre — weil der eine Stamm durch Mord eine Kraft eingebüsst habe, müsse auch der Stamm des Mörders um ein Mitglied verringert werden, — eine Wurzel und nicht vielmehr eine primitive Theorie zur Rechtfertigung der Blutrache sein solle; es will doch scheinen, als führe das „Leidenschafts"-Motiv tiefer in ihre Quelle ein, indem etwa der Sterbende selbst den natürlichen Wunsch hatte, den empfangenen Stoss mit gleicher Stärke heimzuzahlen, seine Ausführung aber auf den Nächststehenden überträgt, weil er sie nicht mehr leisten kann. Eine solche letztwillige Uebertragung konnte dann leicht fingiert und eben dadurch Herkommen werden, die Fiktion aber würde von Vorstellungen aus dem Gebiete der Totenversorgung leben, die sich in scharfem Gegensatze zu der angenommenen Abwehr der ungerächten Seele und ihrer Substanz durch die Diesseitigen befänden. — Ein Abschn. V handelt von deuteronomischen und späteren Kompromissen zwischen staatlichem Kriminalrecht und dem Sippenbann; auf diesen Abschnitt möchte ich meine Zustimmung nicht ausdehnen, ohne die Zurückhaltung hier begründen zu können. — Die Sprache ist nicht immer die übliche: Ersetzung, der Hinschied, auf etwas eintreten (mehrmals); andererseits blüht gelehrter Luxus, wie: Nation, Exzeptionalität, fabrizieren, Geste, novum, Abolition usw. In die Kunstausdrücke der Gesetze, die im Abschn. BI viel zu schaffen machen, würde eher eine Verteilung auf die zwei Sprachen, die das Hebräische gespeist haben, Licht bringen: Šofet, śar, ḥorim gehören wohl dem Kananäischen an. Die kananäischen Einflüsse scheint mir Merz hinsichtlich der Stadtgemeinde, des Bundesbuches, wie auch des Königsgedankens zu unterschätzen. S. 40 liest man: Backschich. Joab (I Chr. 2, 16!) wird wie gewöhnlich als der älteste Sohn der Çeruja betrachtet, weil er am meisten hervortritt. Ihre Ehe soll eine normale Kaufehe sein (S. 25). Zu dem fiktiven Falle II. Sam. 14 wäre noch zu ergänzen, dass die zwei Brüder V 5 f. nicht als Söhne eines Vaters bezeichnet werden.

Digitized by Google

Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausg. von Prof. DDr. G. Dalman. 12. Jahrg. (1916). VIII, 121 S. m. 5 Tafeln u. 2 Karten. M. 3 —; geb. M. 4 —. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1916. Bespr. v. J. Herrmann, Rostock.

Obwohl auch in diesem Berichtsjahre dem Institut keine Mitglieder zugesandt werden konnten, hat der Vorsteher die Arbeit desselben nicht ruhen lassen. Wiederum hat er in einer Reihe deutscher Städte Vorträge gehalten, nicht nur, um das Heilige Land besser bekannt zu machen und dadurch der Aufgabe des Instituts zu entsprechen, sondern auch um es in eine bessere Verbindung mit der heimatlichen Kirche und den Universitäten zu bringen. Ferner hat er den Denkmälern Palästinas auf deutschem Boden nachgeforscht, welche als Nachbildungen des heiligen Grabes von Jerusalem in nicht geringer Zahl noch vorhanden sind oder einst vorhanden waren, und zu diesem Zwecke ganz Deutschland bereist. Die Ergebnisse der dabei vorgenommenen Messungen und Zeichnungen der Denkmäler, sowie die aus Bibliotheken, Archiven, Pfarrämtern und Klöstern ermittelten Nachrichten über ihre Geschichte stellen ein wertvolles Material dar, das der Veröffentlichung harrt. Das vorliegende Jahrbuch enthält aus der Feder des Vorstehers den Jahresbericht und drei Vorträge, in denen Dalman in gewohnter Meisterschaft palästinakundliches Material dem Interesse eines weiteren Hörerkreises nahebringt und dabei immer wieder zeigt, wie die Palästinakunde der Bibelforschung zu dienen vermag und zur Erklärung und zum Verständnis der Geschichte und geschichtlichen Bedeutung dieses merkwürdigen Gebiets des vorderen Orients bis auf unsere Tage beiträgt. So handelt er im ersten Vortrage über Palästina als Heerstrasse im Altertum und in der Gegenwart, im zweiten über palästinische Wege und die Bedrohung Jerusalems nach Jes. 10, 28—32, im dritten über den Oelberg. Weiterhin teilt R. Hartmann in Ergänzung des Aufsatzes von B. Schmidt im vorigen Jahrgang des Jahrbuchs (S. 85—118) arabische Berichte über das Wunder des heiligen Feuers in der Grabeskirche in Uebersetzung mit. Endlich berichtet Sven Linder in einer vor allem botanisch lehrreichen Schilderung über einen Sommerritt im Lande Ephraim 1912. Möchte auch dieser Band das Interesse an der Palästinaforschung und an aller deutscher Arbeit in Palästina unter uns vertiefen und dem Institute neue Freunde gewinnen, dessen Bedeutung nach dem Kriege sich voraussichtlich nur steigern wird.

Eichrodt, Walther: Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht. (Beihefte zur Zeitschrift f. d. atl. Wissenschaft 31). III, 156 S. gr. 8°. M. 5.60. Giessen, A. Töpelmann, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Eichrodt's Arbeit ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Eerdmans. Schon seine Heidelberger Lizentiatendissertation, Halle 1915, zeigte, in welchen Bahnen sich die nunmehr vollständig vorliegende Arbeit bewegen würde. Es hatte sich bereits Holzinger in ZATW 1910 und 1911 mit dem vorliegenden Thema eingehend beschäftigt; daneben bieten aber Eichrodt's Ausführungen zahlreiche bemerkenswerte Einzelheiten. Das gilt besonders von seiner Bestreitung der Eerdmansschen Polytheismushypothese und der bei aller Anerkennung für bestimmte Verdienste Eerdmans' doch ablehnenden Beurteilung seiner Genesiskomposition. Wenn sich einer der alttestamentlichen Zunftgenossen beklagen darf, so ist es Ed. König. Seine Beurteilung der LXX ist doch bei weitem nicht so radikal abweisend oder geringschätzig, wie es Eichrodt nach seinem kurzen „Nachtrag am Schluss des Ganzen" aufzufassen scheint.

Cassel, David: Hebräisch-Deutsches Wörterbuch. 360 S. gr. 8°. M. 4 —; geb. M. 4 80. Breslau, H. Handel, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Ein alter Bekannter aus meiner Schulzeit, der soweit ich mich durch Stichproben überzeugt habe, fleissig nachgebessert ist und darum unsern Sekundanern und Primanern noch immer mit Nutzen in die Hand gegeben werden mag. Für das spätere Studium reicht das Buch keinesfalls aus. Bedenklich sind verschiedene Namenerklärungen. So lobenswert es an sich ist, die Eigennamen zu deuten, sollte es dann wenigstens nach dem neuesten Stande der Wissenschaft geschehen, oder es sollte eine Bemerkung, wie „zweifelhaft" oder „unerklärt" o. dgl. hinzugesetzt werden. Man vgl. in dieser Hinsicht etwa Namen wie Bethlehem, Jerubbaal, Jerusalem u. v. a., auch z. B. was über פִּרְעָה gesagt wird.

King, Leonard W., Litt. D., F. S. A.: A History of Babylon from the foundation of the monarchy to the Persian conquest. With Map, Plans and Illustrations. London, Chatto and Windus 1915. XXIV, 340 S. 8°. Bespr. von Bruno Meissner, Breslau.

Von Kings History of Babylonia and Assyria erschien 1910 der erste Teil, A History of Sumer and Akkad, jetzt führt er die Geschichte Babyloniens bis ans Ende. Nach einem einleitenden Kapitel über die Stellung Babylons in der Geschichte des Altertums gibt er (Kap. II) eine recht genaue Beschreibung der Ruinen Babylons nach den Aus-

Digitized by Google

grabungen der Deutschen Orient Gesellschaft. Bei einem Besuche derselben im Jahre 1901 hat er sie durch eigene Anschauung kennen gelernt, aber er muss auch, wenn ich recht sehe, bisher unpubliziertes, offizielles Material zu seiner Verfügung gehabt haben. Er spricht sich zwar in dem Vorwort, in dem er sonst alten Mitarbeitern dankt, über diesen Punkt nicht aus, aber manche detaillierten Pläne, Abbildungen und Beschreibungen, die er gibt, kann ich wenigstens in den Mitteilungen der DOG und in Koldeweys Buche, Das wiedererstehende Babylon nicht finden. Jedenfalls kann dieses Kapitel unser besonderes Interesse beanspruchen, weil man hier mehr findet, als man vermutet.

Was die Behandlung der eigentlichen Geschichte Babylons anbelangt (Kap. III—IX), so ist man etwas enttäuscht. Aber das ist nicht Kings Schuld, sondern liegt an den Quellen. Während die Geschichtsquellen für die Zeiten des Reiches von Sumer und Akkad teilweise recht reichlich fliessen, bleibt das für die spätere Epoche leider nicht so. Für die erste Zeit sind noch Datierungen von Verträgen unsere mageren, aber immerhin wertvollen Quellen, später hört auch das auf. Von ausnehmender Wichtigkeit für die Geschichte der aufkommenden Macht Babylons ist eine von Clay gefundene und King zur Verfügung gestellte Datenliste der Könige von Larsa (S. 89), in der folgende Herrscher aufeinander folgen: 21 Jahre Naplanum, 28 Jahre Emiṣum, 35 Jahre Samum, 9 Jahre Zabaia, 27 Jahre Gungunum, 11 Jahre Abisarê, 29 Jahre Sumuilum, 16 Jahre Nur-Adad, 7 (?) Jahre Sin-idinnam, 2 Jahre Sin-irîbam, 6 (?) Jahre Sin-iḳîsam, 1 Jahr Ṣili-Adad, 12 Jahre Warad-Sin, 61 Jahre Rim-Sin, 12 (?) Jahre Ḫammurabi, 12 Jahre Samsuiluna = 289 Jahre. Diese Liste bringt viel Licht, aber auch viel neue Fragen. King löst die Schwierigkeiten, indem er annimmt, dass die Dynastien von Isin, Larsa und Babel im wesentlichen gleichzeitig regiert haben. Išbi-Ura von Isin setzt er von 2339—2308, Naplanum von Larsa von 2335—2315 und Suma-abum von Babel von 2225—2212 an. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich noch für 61jährige Regierung Rim-Sins. Es wird wohl nichts anderes übrig bleiben, als mit King anzunehmen, dass er durch Hammurapi zwar die Krone, aber nicht das Leben verlor, ja schliesslich seinen alten Gegner überlebte und später unter Samsuiluna wieder zur Macht gelangte.

Der Frage nach der Herkunft der Westsemiten und der Darstellung der Kultur der Epoche Ḫammurapis sind Kap. IV und V gewidmet. Schon unter Samsuiluna (Kap. VI) machte sich dann der Süden selbstständig und wurde nie mehr von den Königen der I. Dynastie unterworfen. Die glorreiche Ḫammurapidynastie wurde durch einen Einfall ḫattischer Horden über den Haufen geworfen. Wie lange diese in Babel herrschten, ist nicht sicher, wahrscheinlich werden aber auch Könige der meerländischen II. Dynastie zeitweise ganz Sumer und Akkad regiert haben. Dann erfolgte c. 1760 v. Chr. der grosse Einfall der Kassiten, die das unglückliche Land 576 Jahre lang besetzt hielten und immer weiter herunter brachten (Kap. VII). Die Kassitenkönige datieren ihre Urkunden nun nicht mehr nach hervorragenden Ereignissen ihrer Regierung, sondern, vielleicht nach ägyptischem Vorbilde, nach ihren Regierungsjahren. Somit ist uns für die Zukunft nun auch diese Geschichtsquelle verschlossen. Daher sind wir denn besonders für die erste Zeit über das neue Eroberervolk nur unvollkommen unterrichtet. Eine intimere Kenntnis der internationalen Beziehungen der Völker des ganzen vorderen Orients, der Aegypter, Kanaanäer, Ḫatti, Assyrer, Babylonier, schenkt uns die Amarnakorrespondenz, noch wichtiger in gleicher Richtung werden sich die gleichzeitigen oder sich zeitlich unmittelbar anschliessenden Boghazköiurkunden erweisen, wenn wir sie erst verstehen gelernt haben werden. Ein akkadisch geschriebener Brief Ḫattušils an den Sohn des Kadašman Turgu, also wahrscheinlich Kadašman-Enlil II, hat sich schon chronologisch und historisch als äusserst wichtig erwiesen und lässt den Wunsch nach weiteren Urkunden rege werden. Inzwischen hatte sich der nördliche Rivale, Assur, immer weiter erhoben, hatte die alte Hauptstadt Babel sogar mehrmals erobert und übte fast ständig eine unangenehme Kontrolle über das alte Südreich aus.

Als (Kap. VIII) die Kassiten schliesslich i. J. 1185 v. Chr. durch die Elamiten vertrieben wurden, waren auch die neuen Herrscher zu schwach, um irgendwelche dauernde Machtstellung zu gewinnen. Verschiedene Dynastinen wechselten teilweise überraschend schnell ab, bis sich i. J. 729 v. Chr. der assyrische König Tiglatpileser als Pulu auf den babylonischen Thron setzte. Allerdings war auch jetzt noch nicht die Zeit der Ruhe für das unglückliche Land gekommen; Aufstände einheimischer Fürsten wechselten mit Eroberungen assyrischer Könige, und je nachdem wie diese gesonnen waren, gestaltete sich auch die Lage des Landes.

Erst nach Kandalanus Tode (Kap. IX) ging die assyrische Herrschaft in Babylon endgül-

Digitized by Google

tig zu Ende. Nabopolassar, der chaldäische General, setzte sich i. J. 625 v. Chr. auf den Thron von Babylon und führte das Reich einem neuen Aufschwunge entgegen. Unter seinem Sohne Nebukadnezar erlebte der Staat dann eine ungeheure Blüte, die sich besonders in seinen, im ganzen Lande aufgeführten Bauten dokumentiert. Die historische Ausbeute aus den zahllosen Inschriften Nebukadnezars und seiner Nachfolger ist aber ziemlich gleich Null. Dass schon am Ende von Nebukadnezars Regierung das Heer nicht mehr auf seiner alten Höhe stand, scheint ein neuerdings von Scheil publizierter (auch von King S. 281 erwähnter) Brief zu beweisen. So ging es denn nach Nebukadnezars Tode schnell mit Babels Macht bergab. Der Archäolog Nabonid, der lieber Grundsteine alter Tempel suchte oder seine Tochter zur Hauptpriesterin des Mondtempels von Ur (s. S. 281) machte, als sich um militärische Angelegenheiten zu kümmern, und der dem Aufkommen der persischen Weltmacht absolut kein Verständnis entgegenbrachte, war der denkbar schlechteste Herrscher in dieser rauhen Zeit. Daher fiel es auch Kyros so leicht, Stadt und Staat von Babel einzunehmen und zu einer Provinz seines Reiches zu machen.

In einem Schlusskapitel (Kap. X) erörtert King in ruhiger Weise das Mass des Einflusses Babels auf Palästina und Griechenland.

Meritz, B.: Der Sinaikult in heidnischer Zeit. (Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. 16. Bd. Nr. 2.) 64 S. Lex. 8°. M. 6 —. Berlin, Weidmann, 1916. Bespr. von E. Brandenburg, z. Zt. Linderhof.

Die Arbeit beginnt mit einer geographischen Beschreibung der Sinaï-Halbinsel, dann folgt die Aufzählung der archäologischen Funde.

1. Denkmäler, hauptsächlich bei Minen, der 1.—6., 11. u. 12., 18.—20. ägyptischen Dynastie.
2. Die „sinaïtischen Inschriften".
3. Das Sinaï-Kloster, unter Justinian gegründet, Kloster und Kirche von Pharan usw.

Die Inschriften finden sich fast ausschliesslich auf der Westseite des südlichen Teils der Halbinsel und zwar c. ⅔ von ihnen um das Massiv des Serbal verstreut, ⅓ am Gebel-Musa, dem heutigen Sinaï, welch letztere der Verfasser untersucht hat. Besonders zahlreich sind sie an dem Wege an der Ostseite des Wadi, der zum Gebel Katerin führt, so dass man den Eindruck gewinnt, er sei eine alte Prozessionsstrasse gewesen.

Wie Tuch und Beer begründet haben, handelt es sich um Gedenkinschriften von Pilgern", die andern Erklärungen sind aus überzeugenden Gründen nicht stichhaltig; ihre Urheber tragen Namen aus der ältesten arabischen Literatur, wie sie auch in den Prophetenbiographien vorkommen, und waren gebildete Leute, wie man das auch aus dem ductus ersehen kann. Sie stammten aus dem Higas, was sich aus den Ortsnamen und in den Inschriften ergibt. Der Zweck derselben war die Erinnerung an Wallfahrten zum Sinaï. — Von c. 2600 sind nur fünf datiert, die älteste 149 n. Chr., die jüngste 253; sie drängen sich also in einer sehr kurzen Periode von c. 100 Jahren zusammen, aus welcher Tatsache der Verfasser drei Fragen formuliert:

1. War der Sinaï vor 150 kein Kultort? Weder in israelitischer Zeit noch jüdischer Tradition spielt der Sinai eine grosse Rolle, im NT wird er überhaupt mit Ausnahme einer Stelle nicht erwähnt; erst bei Strabo und Diodor finden sich Notizen, deren letztere Verfasser eingehend erörtert.

2. Warum wurde der Sinai c. 150 ein heiliger Ort? Verfasser meint, die Römische Regierung hätte wegen Unsicherheit die Pilgerfahrten aus dem Higas nach Petra verboten (wie heute die Franzosen den Tunesiern usw. die Pilgerfahrt nach Mekka öfters untersagt haben) deshalb kam der Sinai in Aufnahme, dessen Gebiet für Rom politisch und militärisch wertlos war. [Dagegen liesse sich doch einwenden, dass weder die Römer sonst so zart besorgt waren, noch alte religiöse Sitten sich ohne weiteres verbieten, resp. neue dekretieren lassen.]

3. Warum hören ein Jahrhundert später die Inschriften plötzlich auf? Das Christentum kam dort erst später auf, kann also nicht der Grund dafür sein. Verfasser meint, dass Petra's Transithandel und die dort erhobenen Zölle Rom schadeten, weshalb Trajan Nabatäa annektierte, worauf die Handelswege über Palmyra gelegt wurden. Es folgen dann längere Ausführungen über die politischen und sonstigen Verhältnisse dieser Gegenden, die an und für sich interessant sind, mit dem eigentlichen Thema aber nur sehr locker im Zusammenhang stehen. Ausserdem ist einzuwenden, dass das Aufhören von Handel noch nicht unbedingt das von Pilgerfahrten herbeiführen muss.

Das ist kurz der Inhalt der Arbeit. Ausser den bereits gemachten Einwänden wäre noch vor allen der zu erheben, dass vom eigentlichen Titel und Thema, dem Kult ausser einigen ganz kurzen Notizen bei Diodor, dass dort ein Mann und eine Frau den Dienst bei einem Altar mit unbekannter Inschrift versehen hätten, und bei Nilus von Byzans, dass man dort der Venus Menschen, resp. ein weisses Kamel, geopfert hätte, nichts wesentliches mehr vorkommt. Wer diese „Venus" = 'Uzza, war, wie der

Digitized by Google

Kult mit andern, vor allem mit dem Berg Sinai und seiner Tradition zusammenhing, das muss uns Verfasser vollkommen schuldig bleiben, da das vorhandene Material ihm keine weiteren Unterlagen gewährt. Wenn er die Arbeit etwa „Notizen über die geschichtlichen Verhältnisse der Sinai-Halbinsel und die dort gefundenen Inschriften" genannt hätte, würde diese Bezeichnung zutreffender sein als die von ihm gewählte, der der Inhalt durchaus nicht entspricht. So können wir zusammenfassend sagen, dass die vorliegende sehr umsichtige und zuverlässige Arbeit entschieden von grossem Interesse und vollem Werte für den Spezialforscher des in dem von mir vorgeschlagenen Titel bezeichneten Gebietes ist; für die Religionsgeschichte, worauf aber der Titel hinzuweisen scheint, ist sie weniger von Bedeutung.

Hall, H. R.: Catalogue of Egyptian Scarabs, etc., in the British Museum. Volume I. Royal Scarabs, XXXVII, 310 S. m. 1518 Abbildgn. u. 1 Taf.[1]. gr. 8°. London, British Museum 1913. Bespr. von A. Wiedemann, Bonn.

Die politischen Verhältnisse haben es mit sich gebracht, dass mir erst jetzt das genannte Werk zugänglich wurde, welches in schöner Ausstattung den ersten Teil des Verzeichnisses der Skarabäen und verwandten Gegenstände des Britischen Museums enthält. Man wird das Buch mit grossem Interesse zur Hand nehmen, da dieses Museum eine der grössten, wenn nicht die grösste Sammlung auf dem genannten Gebiete besitzt. Diesen Reichtum verdankt es einmal der Tätigkeit der Museumsbehörden, welche stets auf die Erwerbung von Kleinaltertümern grosses Gewicht legten. Dann aber auch sehr wesentlich der althergebrachten angelsächsischen Freude am Sammeln von Skarabäen, welche es mit sich brachte, dass nach Abfahrt der englisch-amerikanischen Touristenschiffe in Luxor häufig alle Bestände an Skarabäen bei den Händlern ausverkauft waren. Das Sammeln der Reisenden erfolgte sportmässig und ohne jede Sachkenntnis, sie vermochten zwischen echten und falschen Skarabäen nicht zu scheiden, bevorzugten nur häufig letztere, da sie besser auszusehen und vollständiger erhalten zu sein pflegen[2]. Meist erlischt das Interesse an den auf der Reise erworbenen Stücken kurz nach der Heimkehr und finden dieselben dann nicht selten den Weg in öffentliche Sammlungen, wobei naturgemäss eine Prüfung der Echtheit einzutreten hat.

Eine solche Untersuchung hat zweifelsohne vor der Veröffentlichung des vorliegenden Verzeichnisse stattgefunden. Der Verfasser wird die seiner Ansicht nach sicher unechten Stücke ausgeschieden haben, bei einigen aufgenommenen lässt er die Echtheit fraglich. Bei der Durchsicht ist er jedoch allem Anscheine nach bei einer Reihe von Stücken allzu nachsichtig gewesen. In den Jahren 1880—2, in welchen das Skarabäensammeln sehr in Blüte stand, habe ich in Luxor die Bekanntschaft eines aus Qurna stammenden vorzüglich arbeitenden Fälschers, der besonders den häufig in einen Namensring eingeschlossenen Vornamen Thutmosis III. sehr gut nachzuahmen wusste, gemacht und habe von ihm mehrfach Proben seiner Arbeit erworben. Er benutzte als Material einen weichen, fettigen Schiefer, den er aus Assuan zu erhalten behauptete, und eine Compositmasse. Nach Formung und Gravierung der Stücke wurden sie geglättet und roh gelassen oder mit einer tief eindringenden schwarzen Farbe behandelt oder gebrannt und glasiert.

Als Vorlage dienten neben echten Skarabäen die Königslisten von Murray und Bädeker, doch war er bestrebt, den einzelnen Zeichen einen monumentaleren Charakter zu geben wie den der hieroglyphischen Typen. Ich habe ihn beobachtet, wie er stundenlang in Karnak, vor allem in der Inschrift Amenophis III an der Rückwand des grossen Hypostyls, Vorlagen für einzelne Schriftzeichen suchte. Trotzdem liefen ihm häufig neben den entsprechenden richtigen Formungen bestimmte Fehler unter, welche auch die übrigen Luxorer Fälscher gern begehen. Das Zeichen erhält als Füllung statt der sinngemässen horizontal gestellten Vierecke schräggestellte, das hat vorn keine gerade Abschlusslinie, sondern eine gebogene, so dass es an erinnert, oder gewinnt die Gestalt eines mit der Spitze nach oben gerichteten Messers , um leere Stellen auszufüllen wurden runde Bohrlöcher oder als Abschluss ein herabhängender, seltener nach oben gerichteter Wasserpflanzenstengel mit kolbenartiger Blüte[1] angebracht, usw. Mehrfach finden sich derartige Erzeugnisse seiner Kunst, welche

---

[1] In einem Vorworte gibt EAW Budge an, er habe die Beschreibungen Hall's im Manuskript durchgesehen und mit den Originalen verglichen.

[2] Eine Reihe neuerer Skarabäen-Fälschungen aus Luxor findet sich in dem dilettantischen Buche von Wakeling, Forged Egyptian Antiquities Taf. 8, doch veröffentlicht er dabei nur mindere Ware und fehlen wirklich gut ausgeführte Stücke.

[1] Dieses Pflanzenbild, welches der Type ähnelt, aber keinen zurückgebogenen Stengel hat, geht offenbar auf die Pflanze zurück, welche bei den Frauendarstellungen in den Gräben zu Schêch 'Abd el-Qurna häufig scheinbar frei schwebend über deren Köpfen liegt.

Digitized by Google

sich teilweise mit den in meinen Händen befindlichen Fälscherproben decken, unter den von dem Herausgeber nicht angezweifelten Stücken des Verzeichnisses[1]. Bei anderen Stücken, welche zweifelhaft erscheinen, ist die Beurteilung schwer. Der Herausgeber hat in dankenswerter Weise den interessanteren Stücken Facsimiles beigefügt. Für die Wiedergabe hat er aber das jetzt leider nur allzu beliebte Zinkkliche gewählt, bei welchem das über die Inschrift gelegte Netz die Zeichen vielfach verwischt erscheinen und vor allem den mehr oder weniger scharfen und senkrechten Schnitt nicht verfolgen lässt.

Das Werk beginnt mit einer Schilderung der in ihm verzeichneten Altertümerarten im allgemeinen; der Siegelcylinder, der Knopfsiegel, der auch aus Aegypten ausgeführten und im Auslande nachgeahmten Skarabäen, von denen letztere aber nicht mit verzeichnet worden sind, der skarabäenartigen Stücke, bei denen der Käferoberteil durch einen Negerkopf, Affen usw. ersetzt ist, der Perlen, der flachen Platten. Sie bilden für den Verfasser insofern eine Einheit, als sie nach seiner Ansicht insgesamt als Siegel dienten, dienen konnten oder Siegel nachahmten. Die Siegelnatur der bis in das mittlere Reich hinein häufigen, später nur noch selten auftretenden Cylinder, welche er dann eingehender bespricht, steht fest. Sie wurden über die mit einem Siegel zu versehende Fläche gerollt; zahlreiche mit ihrer Hülfe hergestellte Abdrücke sind besonders aus der ältesten Zeit erhalten. Eine Beziehung zu den gleichartigen babylonischen Cylindern, welche ich nicht bezweifeln möchte, lehnt der Verfasser angesichts des hohen Alters des Vorkommens der Form im Niltale ab.

Die Skarabäen waren nach Hall zunächst Amulette, seit der 11. Dynastie hätten sie auch als Siegel gedient, seit der 18. Dynastie seien sie wiederum nur Amulette. Den Beweis für letztere Auffassung findet er darin, dass die damals üblichen Steingut-Skarabäen zu wenig hart zum Siegeln gewesen seien. Ein praktischer Versuch hätte ihm hier im Gegenteil gezeigt, dass es nicht die mindeste Schwierigkeit bereitet, mit einem derartigen Skarabäus auf dem von den Aegyptern als Siegelstoff verwendeten fettigen Ton, Wachs, weichen Gips einen vollkommen tadellosen Abdruck zu erzielen. Anders liegt freilich die Frage, ob die Skarabäen überhaupt jemals als Siegel gedacht waren. Dass man sie als solche hätte benutzen können, bildet naturgemäss keinen Beweis für diese weitverbreitete Annahme, eine Darstellung oder Textangabe, welche eine solche Verwertung zeigte oder erwähnte, liegt nicht vor. Es spricht vielmehr bisher alles dafür, dass die Skarabäen ausschliesslich als Amulette galten.

Der Verfasser erörtert weiter die auf einer bei den Aegyptern althergebrachten falschen Deutung einer Naturerscheinung beruhende religiöse Bedeutung des Skarabäuskäfers. Die Amulettwirkung seines Abbildes, welche im wesentlichen eine schützende war, wurde durch auf ihm angebrachte Inschriften, wie durch gute Wünsche und ähnliches, näher bestimmt, oder durch die Aufzeichnung von Namen und Bildern von Göttern verstärkt. Auch die Königsnamen dienten, da der Herrscher den Aegyptern als Gott galt, letzterem Zwecke. Diese Auffassung der Herrschernamen auf den Amuletten ist zweifelsohne richtig. Der Verfasser entzieht sich jedoch ebenso wie andere Skarabäenbearbeiter ihrer unmittelbaren Consequenz, wenn er in seinem Verzeichnisse Inschriften, welche an Königsnamen erinnern oder Teile von solchen geben, für diese Königsnamen erklärt. So sieht er beispielsweise in *Ufeḫ*, *Ḫuneb*, *Ḫur*, *Uf* den König *Ḫufu*-Cheops, in *Pepâu* Pepi, in *Ḫeperka* den Vornamen Usertesen' I, in *Rā-men-Neith* und *Rā-men-nefer* einen Ersatz für *Rā-men-ḫeper*, den Vornamen Thutmosis' III, usw. Demgegenüber ist hervorzuheben, dass es überall da, wo dem Namen eine Zauberwirkung zugeschrieben wird, als unverbrüchliche Regel gilt, dass der zauberkräftige Name völlig genau wiedergegeben werden muss. Sobald eine Verstümmelung oder falsche Wiedergabe desselben eintritt, hat dieser Irrtum schwere Gefahren für den Zauberer im Gefolge. Im Niltale war dies nicht anders und so bleibt nur die Annahme übrig, dass die genannten Stücke entweder überhaupt keinen Amulettwert haben sollten oder, was weit wahrscheinlicher erscheint, dass sie aus der Reihe der Königskarabäen zu streichen sind und irgendwelche andere Zeichenverbindungen wiedergeben.

Auf den auf ihnen aufgezeichneten Königsnamen beruht im wesentlichen der historische Wert der Skarabäen. Mit ihrer Hülfe kann man gegebenenfalls Funde datieren, sonst unbekannte Herrschernamen kennen lernen, neue geschichtliche Tatsachen erschliessen. Für diese Bedeutung der Stücke werden von dem Verfasser eine Reihe von Beispielen aufgeführt, doch wird man bei einzelnen derselben den Schlüssen, welche er zieht (S. XXII), zweifelnd gegenüber-

[1] Vgl. u. a. Nr. 638, 675, 816, 1604 (unrichtiges *men*); 1615, 1603 (falsches *â*); 63, 64 (runde Rohrlöcher); 638, 1603—4, 1615 (Füllpflanze). Weitere Fehler z. B. 1209, 1552, 1764 (*ḫ* statt *rā*), 761 (*t'efa*-Vogel statt *sa*-Gans). Soweit die Veröffentlichung erkennen lässt, findet sich auch 770 (mit den spitzen Flügelabschlüssen) und 1354 unter meinen Stücken.

Digitized by Google

stehen können. So erscheint die Gleichheit des von Amenophis III angelegten Sees von *Taruḫa* und des Birket Habu durch die völlig verschiedenen Ausmessungen beider Seen ausgeschlossen. In wie fern ein aus Sedeïnga stammender Skarabäus aus der ersten Zeit Amenophis' IV, der in der Titulatur diesen König mit der Sonnenscheibe *(âten)* vergleicht, darauf hinweisen soll, dass hier der Atenkult unter Amenophis III. begann, ist nicht erkennbar. Am auffallendsten ist die Bemerkung, die Löwenjagden Amenophis' III. hätten in Mesopotamien stattgefunden. Auf den Löwenskarabäen des Königs ist hiervon nichts bemerkt, andere Denkmäler, welche auf diesen Tatort hinwiesen, sind mir unbekannt. Stünde die Angabe fest, so würde sie zeigen, dass der Herrscher während seiner zehn ersten Regierungsjahre, doch wohl mehrfach, in Mesopotamien sich aufhielt und sich hier derart sicher fühlte, dass er Löwenjagden veranstaltete. Bei der Wichtigkeit, welche die Beziehungen Amenophis' III. zu Asien durch die El-Amarna-Briefe gewonnen haben, wäre es höchst wünschenswert, wenn der Verfasser seine Beweise für eine derart wichtige, mir freilich sehr wenig wahrscheinliche Tatsache mitteilen wollte. In der Anbringung der Sonnenscheibe mit den beiden Uräusschlangen über dem Königsnamen (Nr. 2120) vermag ich keine unter Beeinflussung durch die Benennung des Hethiterkönigs als Sonne entstandene Bezeichnung des Pharao zu sehen, da eine solche der ägyptischen Auffassung widersprechen würde, derzufolge dieser der Sohn der Sonne und damit wie diese, aber nicht sie selbst ist. Es wird sich bei dem Zeichen um eine auch sonst häufige Abkürzung der an dieser Stelle gelegentlich auftretenden apotropäischen geflügelten Sonnenscheibe handeln. Auf die Begründung der auffallenden Ansicht, dass auf Skarabäen als Monogramm für Amon benutzt werde (Nr. 429) wird man sehr gespannt sein.

Bei weitem am häufigsten sind unter den sogenannten Königskarabäen solche mit der Aufschrift *Rā-men-ḫeper*, welche Zeichenverbindung dem Vornamen Thutmosis' III entspricht. Dieselben treten zuerst zurzeit dieses Königs auf, wurden dann aber noch nach Jahrhunderten hergestellt. Hall vermutet (S. XXXVI), dies beruhe darauf, dass man diesen Pharaonennamen für sehr mächtig gehalten habe und er ein besonders volkstümlicher Herrscher gewesen sei. Die bisher bekannte Ueberlieferung spricht nicht für diese Erklärung. Eine göttliche Verehrung des Königs nach seinem Tode wird nur in ganz vereinzelten Ausnahmefällen erwähnt, über eine Volkstümlichkeit in späterer Zeit fehlen Angaben. Das einzige Mal, in welchem er in einer Sage erscheint, werden die Ereignisse nicht an seine Person angeknüpft, sondern an ein historisches Ereignis aus seiner Regierung und spielt dabei nicht er selbst, sondern sein zauberkräftiger Stab eine Rolle. So glaube ich denn auch weiterhin an meiner älteren Erklärung (Aegypt. Geschichte S. 370) festhalten zu sollen, dass in zahlreichen Fällen die Gruppe Rā-men-ḫeper auf den Skarabäen überhaupt nichts mit dem Königsnamen zu tun hat. Man wird in ihr in späterer Zeit die Vereinigung glückverheissender Zeichen und Worte: „Sonne, Bestand, Werden," gesehen haben. Dies würde auch die bereits von Leemans (Description du Musée de Leide S. 117) beobachtete Verwertung der Gruppe als Siegel für Papyri im Verlaufe der 19. Dynastie zwanglos erklären.

An die Ausführungen über die geschichtliche Bedeutung der Skarabäen schliessen sich bei Hall solche über ihren künstlerischen Wert, über das für sie und die verwandten Gegenstände benutzte Material: Stein, Steingut, Edelmetall, Bronze, usw., über die Typen, in welchen die Cylinder und die Skarabäen ausgeführt worden sind. Hierbei werden für erstere 9 Klassen aufgestellt, für letztere 13 Hauptklassen, deren jede in eine Reihe von Unterabteilungen zerfällt. Hierauf folgen einige Bemerkungen über die Datierung der Skarabäen und die Mittel und Wege, um zu erkennen, ob man es bei den einzelnen Königskarabäen mit einem zeitgenössischen Denkmale oder mit einer späteren Verwertung des heiligen Namens zu tun hat.

Den Abschluss der Einleitung bildet eine Uebersicht der wichtigsten Literatur über die behandelten Denkmälerklassen. Hierbei werden ausschliesslich englische Schriften genannt, die in anderen Ländern herausgegebenen Werke, wie die von Dorow, Steinbüchel, Dubois, die in Betracht kommenden Tafeln von Leemans, usw. werden nicht aufgeführt. Nicht ganz so streng wird das Nationalitätsprinzip in den Literaturangaben festgehalten, welche den Einzelstücken in dem Skarabäenverzeichnisse beigefügt sind. Hier erscheinen neben den an Zahl weit überwiegenden Zitaten englischer Werke bisweilen auch auswärtige Gelehrte genannt, doch wäre es sehr wünschenswert gewesen, wenn dies in weit reichlicherem Masse geschehen wäre. So wäre es doch wohl, um nur einige Beispiele herauszugreifen, wichtig, bei dem Skarabäus über Amenophis III. und die Prinzessin von Neharina (Nr. 1716) den ersten Herausgeber eines derart wichtigen Stückes (Brugsch, Äg. Zeitschr. 18 S. 81 ff.) zu nennen, bei dem Skarabäus mit Krokodil und Hand (Nr. 1264) auf die

Digitized by Google

Bemerkungen von Schäfer (a. a. O. 39 S. 87 f.), welche diese Verbindung verständlich gemacht haben, zu verweisen. Ebenso hätte man erwarten müssen, bei der Besprechung des an einem Halsband getragenen Siegelcylinders (S. XI) die beste Behandlung dieser Darstellungen durch Borchardt (a. a. O. 35 S. 106), bei der Lesung des Zeichens die Arbeit von Spiegelberg (a. a. O. 37 S. 86) erwähnt zu finden.

Den grössten Teil des Werkes nimmt naturgemäss das eingehende Verzeichnis der 2891 mit Königsnamen versehenen Skarabäen, usw. des Museums ein, welche nach dem Vorwort ein Fünftel des Gesamtbestandes seines Skarabäenbesitzes bilden. Zunächst führt dasselbe die Skarabäen und ihnen ähnliche Stücke selbst auf, dann die Siegelcylinder, die Siegelringe, antike Siegelabdrücke, Amulette in der Gestalt des königlichen Namensringes. Einige Nachträge und ein Index zu dem Ganzen beschliessen den Band. Die Anordnung der Stücke erfolgt schematisch chronologisch nach dem Königsnamen; jüngere Stücke, welche ältere Königsnamen tragen, stehen bei letzterem. Jedes Stück wird kurz geschildert, die Inschrift wiedergegeben und übersetzt, Alter, Grösse, etwaige Literatur, Herkunft aus anderen Sammlungen, Inventarnummern angegeben, in zahlreichen Fällen die bereits erwähnten Kliches beigefügt. Eine Nachprüfung der Originale wird für einen deutschen Gelehrten auf lange Jahre hinaus ausgeschlossen sein. Soweit sich ohne eine solche ersehen lässt, scheinen die Schilderungen der einzelnen Stücke zuverlässig zu sein. Das Werk bringt damit ein reichhaltiges freilich nicht überall ohne Weiteres benutzbares Material für eine künftige zusammenfassende wissenschaftliche Behandlung der Königskarabäen und verwandten Denkmälerklassen.

Timme, Paul: Tell el-Amarna vor der deutschen Ausgrabung im Jahre 1911. (31. Wissensch. Veröff. d. Deutsch. Orient-Ges.) 80 S. m. 66 Abb., 1 schwarzen Uebersichtsblatt, 1 farb. Karte in 8 Blatt. M. 60 —; geb. M. 68 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Unter allen Grabungsstätten im Niltal nimmt das weite Gebiet eine Sonderstellung ein, das seit vielen Jahren unter dem Namen Tell el-Amarna in aller Munde ist. Es ist das sich auf beiden Nilufern ausdehnende Gelände der ephemeren Residenz des Königs Amenophis IV., der gleichermassen wegen seiner Aton-Verehrung wie einer Kunstrichtung halber bekannt ist, die man bisher fast allgemein gerade ausschliesslich an seinen Namen geknüpft hat. Seit den Anfängen der Aegyptologie ist der „Ketzerkönig" als einer der interessantesten Charakterköpfe in der ägyptischen Geschichte angesehen worden, und seiner Hauptstadt sowie der ihr zugehörigen Nekropole haben nicht wenige Forscher ihre Arbeit gewidmet. Die Gräber mit ihren Wandgemälden sind nach den Bemühungen vieler Vorgänger von N. de Garis Davies erschöpfend und vorzüglich herausgegeben worden, in den Stadtruinen haben Flinders Petrie, Barsanti u. a., besonders aber Raubgräber sich betätigt, die Hauptarbeit aber ist noch zu leisten geblieben; offenbar hat sich an diese ungeheure, ebenso zeitraubende wie kostspielige Aufgabe niemand herangewagt, so lockend es auch jedem erscheinen musste eine Stätte systematisch aufdecken zu können, die der Wissenschaft schon so ungewöhnlich viel und vielseitiges Material geliefert hat.

Wenn nun die DOG durch die bekannte Opferwilligkeit eines ihrer hervorragendsten Mitglieder, dem die Forschungen auf altägyptischem Gebiet eine ernste Passion sind, in den Stand gesetzt worden ist, das ganze umfangreiche Gebiet der alten Königsstadt von Grund auf zu durchforschen, so musste die erste Aufgabe sein, sich eine möglichst genaue Uebersicht über alle für Ausgrabungen inbetrachtkommenden Stellen, ihre Lage, ihren Umfang, ihre zeitliche Zugehörigkeit usw. zu verschaffen.

Dieser nicht einfachen Arbeit hat sich Timme mit grosser Hingabe unterzogen. Was er an Einzelheiten auf der grossen, durch die Farben sehr übersichtlichen und schön gedruckten Karte gibt, erläutert er in dem knapp gefassten, mit bemerkenswerter Frische und gelegentlich gutem Humor geschriebenen Text. Er hat nicht nur die Siedelungsstätten der Lebenden und die Stätten der Toten festgelegt, auch das reiche Wegenetz zwischen den Ortsteilen und in die Wüste hinaus zu den Steinbrüchen, die Patrouillenwege um das ganze Stadtgebiet herum mit ihren Rastplätzen und Wachhäusern hat er verfolgt und sorgfältig aufgenommen. Dabei kam er zu manchen Feststellungen von Interesse, so z. B. bemerkte er mehrfach künstliche Wegaufschüttungen besonders bei den Wegen nach den Steinbrüchen, durch die der Transport schwerer Werkstücke erheblich vereinfacht wurde, er zeigt eine gut erhaltene dolmenartige Schlafhütte von Steinbrucharbeitern, beschreibt die verschieden betriebenen Steinbrüche an der Hand guter Aufnahmen. Durch ihn lernt man auch die durch ihre Inschriften berühmten Alabasterbrüche von Hat-nub im Bilde kennen.

Diese wissenschaftlichen Resultate umrahmt eine Schilderung der heutigen Ortschaften und ihrer Bewohner sowie der mancherlei Abenteuer, die dem Verfasser bei seinem Aufenthalt zugestossen sind, so dass man das Buch nicht nur

Digitized by Google

reich belehrt, sondern auch gut unterhalten aus der Hand legt.

Hoffentlich gestattet die Weltlage in absehbarer Zeit die Wiederaufnahme unserer Arbeit an dieser Stelle, wo wir schon in den letzten Jahren vor dem Kriege mit so grossem Erfolge geschafft haben.

Grothe, Hugo: Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte. (90 S.) 8°. M. 2.50. Frankfurt am Main, M. Hendschel, 1916. Bespr. von R. Hartmann, Kiel

Grothe steht unter denen, die in Vorderasien ein gegebenes Feld wirtschaftlicher Betätigung des Deutschtums sehen, seit lange in erster Reihe. Schon seit Jahrzehnten entfaltet er eine auf gute Kenntnis des Landes gestützte publizistische Tätigkeit in diesem Sinn. Wohl haben diese Bestrebungen auch vor dem Krieg ein gewisses Echo gefunden, aber das Interesse blieb auf engere Kreise beschränkt. Jetzt mit dem Weltkrieg hat sich die Lage mit einem Schlage so verändert, dass der alte Vorkämpfer einer engeren Verbindung zwischen Deutschland und der Türkei vor einer unsachlichen Ueberschätzung der wirtschaftlichen Vorteile, die sich aus dieser Verbindung ergeben können, warnen muss.

Die Schrift, die die Probleme der Realisierung der wirtschaftlichen Werte des türkischen Gebiets mit unserer Hilfe nach allen Seiten kurz beleuchtet, ist zeitgemäss und gerade um ihrer sachgemäss vorsichtigen Haltung willen zu begrüssen. Sie kennt und schätzt Türkisch Asien als ein Wirtschaftsgebiet, sucht aber durch Warnung vor Ueberschätzung, vor Illusionen zu bewahren.

Besonders dankenswert ist, dass Grothe im Eingang auch die geistigen Zeitströmungen, den Turanismus, möglichst sine ira et studio in die Rechnung einstellt. Der Verfasser der Schrift gehört eben zu denen, die den Wert, ja die Unentbehrlichkeit einer gewissen Kenntnis der geistigen Kultur des Orients auch für die wirtschaftliche Betätigung einsehen.

Die kleine Schrift kann in unserer Zeit der nicht gerade sehr sachkundigen Flugschriftenliteratur sehr nützlich wirken.

Hopkins, E. Washburn: Epic Mythology. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie u. Altertumskunde. III. Bd. Heft 1 B.) 277 S. Lex. 8°. M. 18—. Strassburg 1915, K. J. Trübner. Bespr. von I. Scheftelowitz, Cöln.

Hopkins gibt uns eine gründliche Darstellung von der in den beiden grossen altindischen Epen Mahābhārata und Rāmāyana enthaltenen Mythologie. Mit Umsicht und Gewissenhaftigkeit hat er aus dem umfangreichen Material die wesentlichsten Züge geschickt und übersichtlich zusammengefasst, jedoch wegen der gewaltigen Fülle des Stoffes darauf verzichtet, auf die Unterschiede zwischen der epischen Mythologie und der vedischen einzugehen.

Der erste Teil behandelt die „lower Mythology", die göttlichen Flüsse, Bäume, Berge, Tiere. Interessant ist es, dass die Katze, die bei den heutigen Indern[1] und den meisten Völkern als ein dämonisches, unheilvolles Tier angesehen wird, im M. Bh. XIII 131, 10 f. ein Apotropäum ist, durch welches das Haus gegen das Eindringen der Dämonen gesichert ist. Weitverbreitet ist die mythologische Vorstellung, dass die Erde auf dem Rücken einer gewaltigen Schlange ruht. Gemäss dem altindischen Epos ist diese Schlange tausendköpfig (p. 23). In ganz Indonesien glaubt man, dass eine Schlange die Trägerin der Erde sei, die durch ihre Bewegung Erdbeben hervorruft (Globus Bd. 42, 45; 65, 95 f. A. Bastian, Indonesien 4, 22). Bei mehreren anderen Völkern wird statt der Schlange ein gewaltiger Fisch angenommen, der auf seinem Rücken die Erde trägt, so in Burma (H. J. Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw von Ober-Burma, Leiden 1904, 51), auf den Carolinen, (A. Bastian, die mikronesischen Kolonien 1899, 112), in Japan (B. H. Chamberlain, Things Japanese, London 1902, 127), bei den Burāten (Nordasien)[2] und den Arabern (Dieterici, Rechtsstreit zwischen Mensch und Tier p. 277, A. 8; derselbe, Chrestomatie ottomane 1854, 58). Von den Arabern könnte diese Anschauung in Firdūsis Šāhnāmeh[3] und in die spätjüdische Schrift Pirqē de R. Eliezer c. 9 eingedrungen sein. Gemäss dem letzteren jüdischen Werk ruht die Grundlage der Erde zwischen den beiden Flossen des Leviatan[4]. Aus dem Orient scheint diese Idee ins gnostische Christentum gelangt zu sein. So heisst es im St. Joan Apokryphon (Cod. Apokr. N. Test. ed. Philo p. 886): et transcendens subtus terram invenit, duos pisces iacentes super aquas . . . tenentes totam terram. . . . ab occasu usquead solis ortum. Hierauf beruht der bei den Bogomilen herrschende Glaube, dass unter der Erde zwei Fische auf den Wassern liegen, welche die ganze Erde halten. Auch in einer polnischen und ukrainischen Sage kommt diese Anschauung vor[5]. Woher stammt nun die indische, erst im Epos auftauchende Vorstellung?

[1] H. v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva p. 210, W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 198, 256 f. Deshalb lässt man keine Katze in das Zimmer einer Wöchnerin.

[2] D. Dähnhardt, Natursagen 1907 1 73.

[3] Vgl. v. Schack, Firdūsi 1865, 160.

[4] Ueber den Leviatan vgl. Scheftelowitz. Arch. f. R. W. Bd. 14, 6 ff.

[5] O. Dähnhardt a. a. O. I 40. 49. 56.

Digitized by Google

Der folgende Abschnitt: „Spirits" (p. 29—52) gibt uns eine Darstellung von den Manen (Pretas, Pitṛs) und Dämonen (Bhūtas, Rākṣasas, Asuras). Den umfangreichsten Teil der Arbeit bildet die Behandlung der Götter. Die Götter des Epos sind ihrer Natur nach vielfach verschieden von denen der vedischen Periode; so ist im Epos Indra zum Teil mit dem Regengott Parjanya verschmolzen (p. 127 f.). Besonders gehört die Entwickelung der drei Hauptgottheiten (Brahman, Viṣṇu, Siva) der epischen Periode an (p. 189 ff.). Eine Parallele zur göttlichen Verehrung des Schwertes M. Bh. 12, 166, 87 bietet Herodots Bericht (IV 62), dass die Skythen alljährlich dem Schwerte Opfer darbrachten. Gemeinorientalisch ist die Vergötterung des Königtums, die in Indien zuerst im Epos klar vor Augen tritt (p. 64). Die Anschauung, dass die Ehen der Menschen bereits im Himmel vorherbestimmt werden (p. 66), findet sich auch im Judentum (Talm. Mōēd Quāṭān 18, Berēšit Rabbā P. 68). Ebenso wie der Inder nicht gegen die Sonne hin seine Notdurft verrichten darf (M. Bh. 12, 193, 13 ff., 13, 104, 75), ist auch der Essäer darauf bedacht gewesen, dieses an einem Orte zu tun, wo kein Sonnenstrahl darauf fällt (Josephus, Bell. Jud. II 8. 9). Die Vorstellung, dass Sonne und Mond die Augen des Himmelsgottes seien (p. 84), ist urarisch (vgl. RV I 72, 10; AV X 7, 33, Gobhila Gṛ III 8, 5; Hiraṇyakeśin Gṛ I 2, 7, 13). Der Awesta betrachtet die Sonne als das Auge des Ahuramazda (Jasna 1, 11; 4, 16). Infolge dieser primitiven Auffassung scheint das indogermanische Wort für „Sonne" (got. *sauil*, lat. *sol*, lit *sáulė*,) im Altirischen die Bedeutung 'Auge' (*súil*) erhalten zu haben. Ebenso wie der Parsismus kennt das Epos die Feuerqualen der Hölle (p. 110 f.).

Der Glaube, dass die Sternenwelt der Aufenthaltsort für die „Väter" (Pitāras) ist, ja die Sterne mit den Seligen identifiziert werden (p. 61), ist gleichfalls urarisch. Gemäss den Veden weilen die „Väter" im dritten Himmel, wo sie einen leuchtenden Körper erhalten (RV X 14, 18; 56, 1; AV XVIII 3, 7. 58). Die unverheirateten Frommen sieht man als Lichter am ersten Himmel (AV XVIII 2, 47). In die Sternenwelt, die den mittleren Himmel bildet (AV XVIII 2, 48), kommen die Seelen derjenigen, die viele gute Werke verrichtet haben. So werden diejenigen, die im Leben viel Opfer darbringen, nach ihrem Dahinscheiden zu Gestirnen (Maitr. S. I 8, 6). „Die Sterne sind die Lichter der Gutestuenden, die in die Himmelswelt gelangt sind", heisst es Sat. Br. VI 5, 4, 8. Ebenso nennt Taitt. Saṃh. V 4, 1, 3 die Sterne „die Lichter der Guten". „Dort oben werden die Geister derer, die Gutes getan haben, leuchtend erblickt" (Āpast. G. S. II, 9, 24, 13). Die Zurathuštra-Religion kennt für die Seligen gleichfalls drei Himmel, über denen noch ein vierter, nämlich die Wohnung des Ahuramazda, Garōtmān, sich befindet. Der erste Himmel *(Humata)* ist die Sternenwelt, der zweite *(Hūxta)* ist die Mondwelt und der dritte Himmel *(Huvaršta)* ist die Sonne (Ard. V. c. 7—10; 17, 27, Mēn i Xrat 7, 9—12, vgl. J. 1, 16; 4, 21; 7, 18; Hād. N. 2, 15). Jasna 36, 2 bezeichnet daher die Sonne als den höchsten Himmel. Gemäss der älteren Anschauung geht die Seele des Frommen nach dem Tode in das nächste Feuer, von wo sie in die Sternenwelt, dann in die Mondwelt und schliesslich in die Sonnenwelt steigt, wo sie verbleibt (Vend. 7, 52, Šāyast 12, 5, Saddar c. 87, Bund. 30, 6). Nach mittelpersischer Vorstellung erlangt der Selige je nach dem Grade seiner Frömmigkeit den einen oder andern Himmel. In der Sternenwelt leuchten die Seligen wie die Sterne; die in der Mondwelt befindlichen Seelen strahlen wie der Mond, während die in der Sonnenwelt weilenden Seligen wie die Sonne glänzen (Ard. V. c. 7—9, Dād. c. 34, 3). Diese in den drei Himmelswelten wohnenden Seligen erweisen sich den lebenden Gläubigen als hilfreiche Geister (Bund. 4, 4). Nach dem Erscheinen des Heilands *(Saōšyant)* wird sich bei der Welterneuerung die oberste Himmelswelt zur Sternenwelt herabsenken, während die Erde zur Sternenwelt emporsteigt, sodass dann die Sternenwelt der dauernde Aufenthalt aller Gläubigen nach der Wiederauferstehung sein wird (Dīnk IX 28, 3). Die Seelen der Frommen werden bei den Griechen, den Eingeborenen Polynesiens und Amerikas ebenfalls als Sterne gedacht (A. Dieterich, Nekyia p. 24, Tylor, Prim. Cult.[5] II 69 f.; Mac Culloch, Encycl of Rel. and Ethics II 681 f., 686. W. Powell, Wandering in a wild country 1884, 171). Diese Vorstellung, dass die Seelen der Gläubigen nach dem Tode in die Sternenwelt aufsteigen und zu Sternen werden, ist auch im israelitischen Glauben vorhanden gewesen. So heisst es im Deborah-Lied (Ri. 5, 20): „Vom Himmel herab stritt man für uns; die Sterne stritten von ihren Bahnen gegen Sisera". Auch in der altindischen Religion stehen die Sterne, welche die „Väter" sind, den Gläubigen im Kampfe bei. Eine rudimentäre Spur dieser Anschauung liegt im Vergleiche der Seligen mit hellleuchtenden Sternen. Gemäss Dan. 12, 3 werden die Seligen in der messianischen Zeit leuchten wie der Glanz des Himmels, „die, welche viele zur Tugend angeleitet, wie die

Digitized by Google

Sterne für immer und ewig" (vgl. auch Hen. 104, 2; 4 Esr. 7, 97; Bar. 51, 10; Matth. 13, 43). Persischer Einfluss scheint in Ass. Mos. 10, 9 und 1. Kor. 15. 41 f. vorzuliegen. Erstere Stelle lautet: „Und Gott wird Israel erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen, am Orte ihrer Wohnung". Letztere Stelle unterscheidet ebenso wie der Parsismus Selige, die je nach ihren Verdiensten der Sonne, dem Monde oder den Sternen gleichen werden.

Das Symbol des Liebesgottes Kāmas ist der Fisch (M. Bh. 3, 281, 27: *makaradhvajas*), vgl. auch Kādambarī 160, 8 (*makarālāñchanas* und 198, 22 ff. (*makaraketanas*). Aehnlich heisst Kāmas in jüngeren Texten *mīnaketus, mīnadhvajas, mīnalāñchanas, mīnāñkas*. Der Fisch des Liebesgottes symbolisiert die sexuelle Ausschweifung, die Fruchtbarkeit (vgl. Th. Zachariae, Wiener ZtKM XVIII 299 ff., XX 291 ff., XXII 431 ff., Scheftelowitz, Arch. fRW. XIV 376 ff., 392, derselbe, Huhnopfer p. 12 f., R. Eisler, Der Fisch als Sexualsymbol in Ztschr „Imago" 1914, 165 ff., Ad. Abt, Apologie des Apulejus 1908, 67 ff.). Hierzu noch einige Belege: Nach Talmud Jōmā 75 a bedeutet *dāg* 'Fisch' auch 'sexuelle Ausschweifung'. Während der jüdischen Trauung in Jerusalem bringen Frauen zwei mit einem goldenen Faden zusammengebundene Fische in einer silbernen Schüssel, die sie auf die Erde neben dem Trauhimmel stellen. Hierauf tritt zunächst die Braut und dann der Bräutigam dreimal darauf, wobei die Anwesenden ausrufen: 'Seid fruchtbar und habet Kinder'. (M. Kazenelinbogen, Qōrōt Jerušalajim, Wilna 1901 p. 149). Im Liebeszauber Neu-Mecklenburgs spielt der Fisch gleichfalls eine Rolle: Will ein Mann sich ein Weib zugeneigt machen, so presst er Saft von Doman-Blättern in einen aufgeschlitzten Fisch, wickelt denselben in ein Blatt und brät ihn auf dem Feuer. Dann gibt er bei der nächsten günstigen Gelegenheit den Fisch dem Weibe zum Geschenk oder er sorgt auf eine unauffällige Weise dafür, dass jenes Weib denselben zu essen bekomme. Diese Zauberei bezeichnet man mit dem Ausdruck: „Man bereitet einen Fisch" (P. G. Peekel, Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg 1910, 127 f.). Das Märchen, nach welchem der Genuss von Fischen bei weiblichen Wesen Schwangerschaft hervorruft, findet sich im Slavischen (de Gubernatis, Thiere p. 599, L. Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes 1904, 256 f.), Lettischen, Isländischen, Dänischen, Deutschen und Albanischen (vgl. Scheftelowitz, Huhnopfer p. 13 v. Hahn, Sammlung albanischer und griechischer Volksmärchen Nr. 22), ist jedoch nicht im Indischen zu belegen. Bei den Khasis (Indier) werden am Hochzeitstage drei über dem Rauchfang des Herdes getrocknete Fische an die Dachstange des Hauses der Neuvermählten angebunden (Ch. Lyall, Khasis, London 1907, 130). Das was also Hopkins (p. 167) nur als möglich hinstellt: „Between love and fish there is perhaps an aphrodisiacal connection", erscheint durch diese Literaturangaben als erwiesen.

Hopkins zuverlässiges Werk, das den bisher im Grundriss erschienenen Einzedarstellungen ebenbürtig an die Seite zu stellen ist, ist nicht nur wertvoll für die Indologen, sondern vermag auch dem vergleichenden Religionsforscher viele Anregungen zu geben[1].

Hoernes, M.: Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr. 2. durchaus umgearb. u. neu illustr. Aufl. XIV, 671 S. m. 1330 Abbildgn. Lex. 8°. M. 20 —; geb. M. 24 —. Wien 1915, A. Schroll & Co. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Die vorliegende zweite Auflage eines rühmlich bekannten Werkes bietet einen grosszügigen Ueberblick von berufener Hand über die vorgeschichtliche Kultur; die vertiefte Darstellung einer ihrer Lebensäusserungen musste das Gesamtbild ins Auge fassen. Aus der reichen Fülle neuen Materials und neuer Gesichtspunkte heben wir einiges heraus.

Dass die Plastik eine vorwiegend religiöse, die Zeichnung eine profane Kunstrichtung war (40 ff.), möchte ich nicht in Abrede stellen; allein der Freude am Kunstschaffen sind sicher beide entsprungen — die in den Sand zeichnende Hand hat auch dem Lehm die vertrauten Formen abgewonnen — und noch im Diluvium wurden beide Künste sakral, das zeigen die Rätsel der geschmückten Höhlen[2]. Denn „der laienhaften Neigung, alles Erstaunliche in der Vorgeschichte mit Opfer und Anbetung in Verbindung zu bringen", geben die Tatsachen recht, und den gewaltigen und schöpferischen Einfluss der für den primitiven Menschen Glauben und Wissenschaft vereinigenden Religion bestätigt noch heute die fast alle Geräte der Viehzucht, des Ackerbaus und des häuslichen Lebens — Hirtenstab, Halfter, Besen, Mühle usw. — umgebende Fülle von Vorstellungen und Gebräuchen, deren jedesfalls kultliche Anfänge — wie G. Wilke für Leiter,

---

[1] Allerdings gibt es im M. Bh. auch manche Einzelheiten, die, wenn auch von Hopkins nicht verwertet, immerhin für den Religionsforscher von Wichtigkeit sind. So habe ich OLZ 1917, 315 auf die auch in anderen Religionen vorhandene Vorstellung M. BH III 261, 13 ff. hingewiesen, dass die Seeligen im Himmel auf ihren Häuptern entzückende Kränze tragen.

[2] Vgl. F. Wiegers: Zeitschr. f. Ethnol. 1914. S. 857 f.

Digitized by Google

Heu- und Mistgabel u. a. m. nachgewiesen hat[1] — bis in das Asilien, ja bis in das Diluvium hinaufreichen.

Schon die diluviale „Wandkunst" zeigt Menschen mit Tierköpfen, den Ursprung der Mischwesen der babylonischen Kunst und Kosmogonie, deren Erklärung sich auf babylonischem Boden in dem stierhaarigen, das Wild schützenden, dem Jäger hindernd in den Weg tretenden Engidu bietet, einem mit allen Tierabreichen tragenden und Tiere schützenden Wesen — auch mit dem noch ganz in Tiergestalt den Jäger bannenden Hubertushirsch — auf einem Stamme gewachsenen Erzeugnis des Jägertums.

Die Vorherrschaft der weiblichen Gestalt in der Idolplastik der agrarischen Zeit, welche „aber auch aus der religionsgeschichtlichen Ueberlieferung alter Kulturvölker: der Babylonier nnd Aegypter, Griechen und Römer, Germanen und Slawen" hervorgeht, betrachtet Verfasser als einen Nachklang „aus den Zeiten des unentwickelten Vaterbegriffs" (54). Allein eine solche doch auch nur in grosser zeitlicher Ferne zu denkende Zeit ist lediglich die mit den an altertümlichen Menschenstämmen — den Pygmäen — gemachten Beobachtungen keineswegs sich deckende Konstruktion einiger Ethnologen. Vielmehr führen die Spuren des Mutterrechts in die Zeit des von der Frau geschaffenen, siegreich vorschreitenden Ackerbaus und der daran anknüpfenden religiösen Ideen. Sie führen zu dem Bodenbesitz der Frau und zu ihrem noch am Beginn der Geschichte bestehenden Priesterinnentum; ich erinnere an Veleda und an die altbabylonische Datierung nach der Erwählung einer Grosspriesterin des Gottes Immer[2].

Mit Recht erkennt der Verfasser in der altorientalischen Kunst sowohl jagdlichen wie agrarischen Einfluss (S. 90 f). Jagdliche Tradition hat hier wohl überhaupt nicht aufgehört; und das von Ašurbânipal der Jagdgöttin über vier erlegten Löwen gebrachte Trankopfer[3] ist vielleicht noch ein der höheren Religionsform angepasster Nachklang der bei Jägervölkern noch heute lebenden Vorstellung, dass der Geist des getöteten Tieres versöhnt werden müsse.

Was das Alter der babylonischen Kultur anbetrifft, so muss in Betracht gezogen werden, dass die nationale sumerische Kultur, wie H. Winckler richtig gesehen hat und die über die semitische Kleinstaaterei am Beginn der Geschichte herüberklingende Tradition von einem grossen Reiche von Sumer und Akkad bestätigt[1], eine durchaus vorgeschichtliche war. Die sumerische Wappenform (zwischen zwei Tieren stehendes, mythisches Wesen) finden wir auf der an der Grenze des vierten vorchristlichen Jahrtausends errichteten Geierstele in hoher Entwickelung aber roher Ausführung — eine uralte Kulturform in der ungeübten Hand des Eroberers. Die doch nur fragmentarischen und von der Bodenbeschaffenheit abhängigen Ergebnisse der Ausgrabungen beweisen deshalb noch keinen Altersvorsprung ägyptischer Kultur von der Mesopotamiens.

[1] G. Wilke: Mannus 6 S. 33 ff

[2] Vorderasiat. Bibliothek 1 S. 228.

[3] M. Jastrow: Bildermappe „zur Religion Babyloniens und Assyriens. Taf. 30 Nr. 91. Aehnlich opfert Aśurnâsirpal über einem erlegten Büffel. Taf. 29 Nr. 90.

Sprechsaal.

Zu Sp. 62 Anm. 1.

Herr Professor Schwally war so liebenswürdig, mir die folgenden Nachweise für سِنِمَّار zu geben: Aghani II 38—39, Ibn el Athīr, Kamil I 287, Tabarī I 851—52.

F. E. Peiser.

Altertums-Berichte.

Italien.

In Bari ist eine grosse römische Totenstätte aufgedeckt worden, die nach der Ansicht italienischer Archäologen aus dem 1. Jahrhundert des Kaiserreichs stammt. Aus den Ueberresten ist zu schliessen, dass hier beide Formen der Leichenbestattung, das Begräbnis und die Verbrennung, üblich waren. Die Asche der verbrannten Leichen wurde in Tonurnen und in sehr kostbaren Glasvasen beigesetzt.

Bei den Ausgrabungen in Pompeji sind in letzter Zeit einige hochbedeutsame Funde gemacht worden. So wurden unter anderem die ersten Häuser mit Balkonen festgestellt. W.

Russland.

Auf der Halbinsel Krim ist bei Eupatoria eine grosse Ruinenstadt entdeckt worden, über die Moissejew einen vorläufigen Bericht an die Archäologische Kommission nach Petersburg gesandt hat. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um das alte Eupatoria selbst, das bekanntlich eine Gründung des Königs Mithridates Eupator war und in der griechischen Handels- und Kolonialgeschichte mehrfach erwähnt wird. So haben, wie wir aus einer Rede des Demosthenes wissen, die Athener mit dieser nordpontischen Stadt einen Handelsvertrag zur Lieferung „bosporanischen" Getreides abgeschlossen. Die Entdeckung des alten Eupatoria ist dem Historiker aber hauptsächlich deshalb von grösstem Interesse, weil die Ausgrabung vielleicht die so lange entbehrten Grundlagen für die Kenntnis der Frühgeschichte jener Küstengebiete am Schwarzen Meere bringt, über die uns bisher genauere Angaben fehlten. W.

Mitteilungen.

Infolge der Gründung des Instituts für Islam und osteuropäische Geschichte sollen in Leipzig drei neue Professuren geschaffen werden, eine für allgemeine Islamistik, Politik und Wirtschaft, eine für osteuropäische Geschichte und eine für Balkanistik.

[1] Vgl. Memnon II S. 174 ff.

Digitized by Google

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Vorderasiatischen Gesellschaft Berlin sprach Frhr. v. Oppenheim über seine Grabungen in Tell Halaf (vgl. OLZ 1913 Sp. 279 f.).

Académie des Inscr. et Belles-Lettres. Séance du 28. September 1917: M. Pilet liest seine Schrift über die wissenschaftliche u. kunstgeschichtl. Expedition in Mesopotamien und Medien unter F. Fresnel in den Jahren 1851—1855.

Der Afrikaforscher Tilho ist nach 5jährigem Aufenthalt in dem Gebiet zwischen dem Tschadsee und der Wüste und nach Erforschung der Hochländer von Tibesti und Kussi zurückgekehrt. (Geogr. Journ. 1918, Jan.)

Personalien.

Prof. O. Mann, der hochverdiente Forschungsreisende und Iranist ist gestorben.

Prof. Kornemann, Tübingen hat einen Ruf nach Breslau für alte Geschichte als Nachfolger Ottos angenommen.

Moïse Schwab, Bibliothekar an der Bibliothèque Nationale zu Paris ist im Alter von 78 Jahren gestorben.

Der Sinologe Ed. Chavannes ist gestorben.

Für die an der Universität Zürich neu errichtete Professur für lebende orientalische Sprachen und islamitische Kultur wurde Dr. Jean Jacques Hess aus Freiburg (Schweiz) gewählt.

George A. Reisner ist zum Professor der Aegyptologie in Harvard ernannt worden.

L. W. King ist zum Professor der assyrischen und babylonischen Archäologie an der Universität von London ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Asiatic Review. 1917:
July 2. *J. Husik, A History of mediaeval Jewish Philosophy. *Cl. Huart, Le livre de la Création et de l'histoire de Motahhar ben Tâhir el-Magdisî (T. W. Arnold). — *H. R. Curzon, Visits to Monasteries in the Levant (I. C. W.). — Where East and West meet. A Record of important Events of the Day.
Aug. 15. Russian Central Asia. A brief Sketch of its History, Ethnology, and commercial Future, by the Editor. — Where East and West meet. — *V. Jabotinsky, Turkey and the war (H. C. W.). — *Meer Hassan Ali, Observations on the Musulmans of India (T. W. Arnold).

Baessler-Archiv. 1917:
VI. 3. A. Bernhardi, Chinesische Stempel. — A. v. le Coq, Bemerkungen zur türkischen Falknerei. — Ders., Eine Liste osttürkischer Pflanzennamen.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
40. *P. M. Meier, Griechische Texte aus Aegypten I. II (Zucker). — *F. Haase, Literarkrit. Unters. zur orient.-apokryphen Evangelienlit. (Preuschen).
41/43. *Br. Meissner, Das Märchen vom weisen Achiqar (Gustavs). — *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten (Nestle).
45. *B. Moritz, Bilder aus Palästina, Nord-Arabien und dem Sinai (Thomsen).
46. *C. J. Scharling, Ekklesiabegrebet hos Paulus og dets Forhold til jödisk Religion og hellenistik Mystik (Raeder).

Bull. de l'Inst. Franç. d'Archéol. or. du Caire. 1916:
Bd. 12. Ét. Combe, Notes d'archéologie musulmane. — G. Daressy, l' Égypte céleste; Le cercueil de Khu-n-Aten; La Pierre de Palerme et la chronologie de l'ancien Empire. — H. Gauthier, Notes et remarques historiques § VIII; Monuments et fragments appartenant à l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire. — G. Legrain, Notes sur le dieu Montou. — J. Maspero, Graeco-arabica. — H. Munier, Recueil de manuscrits coptes de l'Ancien et du Nouveau Testament. — F. W. Read, Nouvelles remarques sur la Pierre de Palerme. — E. Vernier, Note à propos du Livre de M. Flinders Petrie: Arts et métiers dans l'ancienne Egypte. — G. Wiet, Kindi et Maqrizi.

Christliche Welt. 1917:
XXXI, 39. Religionsgeschichtliche Parallelen, v. Wilhelm Bornemann. — Das Heilige (Windelband, Otto): 3. kritische Bemerkungen.

Classical Philology. 1916:
3. L. C. West, The Cost of Living in Roman Egypt. — *F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien (S. J. Case).

Das Reich. 1917:
Oktober. E. Wolfram, Mythenbildung um Alexander den Großen.

Deutsch-Evang. Monatsblätter. 1917:
H. 11 u. 12. O. Eberhard, Die Türkei als Islamstaat und Vormacht der islam. Welt.

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
40. *J. Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega (F. Praetorius).
41. L. Wenger, Griechische Texte aus Aegypten. — *W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge [Der Papyrus der Tierfabeln — „Kufi"] (G. Möller).
42. L. Wenger, Griechische Texte aus Aegypten (Schluss). — *H. Schmidt, Der Prophet Amos (O. Eissfeldt). — *B. Meissner, Zur Geschichte des Chattireiches nach neuerschlossenen Urkunden des chattischen Staatsarchivs (A. Ungnad). — *A. Rapp, Die Entwicklung unserer Orientpolitik (F. Giese).
43. *J. Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I und Darius II (B. Meissner).
47. *S. Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte; *Die sumerische Frage und die Bibel (O. Schroeder).
48/49. *E. Bass, Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud (E. Baneth).

Geographische Zeitschrift. 1917:
5. O. Maul, Die politischen Probleme des östlichen Mittelmeers. — R. Hennig, Die Seefahrer-Epoche des Volkes Israel. (Ophir-Yoûfi bei Ibn Batuta, Hinterland der Sofalakünste). — Weitere Nachrichten von Prof. Fritz Jäger aus dem östl. Damaraland.
6. O. Maull, Die politischen Probleme d. östl. Mittelmeers.
9. A. Dix, Die politisch-geographischen Probleme der Balkanhalbinsel. — Neuigkeiten: Reg. Farrers Reisen in Kansu.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
August. *N. Kahrstedt, Geschichte der Karthager von 218—146 (J. Kromayer).

Historische Zeitschrift. 1917:
2. *E. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (G. Beer). — *P. R. Krause, Die Türkei (A. Walter).

Hist. Vierteljahrsschrift. 1917:
H. 3. *E. Molden, Die Orientpolitik Metternichs 1829—1833 (E. Salzer).

Internationale kirchliche Zeitschrift. 1917.
2. A. Küry, Die armenische Kirche in der Türkei. — *Bibliothek der Kirchenväter. XXII: Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (A. K.). — *H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 10. Aufl. (G. Moog).
Okt.-Dez. *E. Montet, Etudes orientales et religieuses (Kz).

Internationale Monatsschrift 1917:
Sept. R. Stübe, Die Dichterin der neuen Türkei (Chalide Edib Hanym).

Digitized by Google

Journal of Egyptian Archaeology. 1914:
Nr. 3. Edouard Naville, excavations at Abydos: the great pool and the tomb of Osiris. — J. de M. Johnson, Antinoe and its papyri. — Aylward M. Blackman, The archaeological survey: Report from 1914. — Hilda Flinders Petrie, The british school of Archaeology in Egypt (Arbeit in Lahûn, um die Pyramide Senwosret II, und bei Harageh). — Campbell Thompson, Byzantine research fund: Excavations at Wadi Sarga. — G. Elliot Smith, Egyptian mummies. — H. R. Hall, The relations of Aegean with egyptian art. — S. Gaselee "ΕΛΛΗΝ in coptic. — T. Eric Peet, An unrecognized meaning of the verb . — Notes and News. — *B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus papyri, Part X (F. G. Kenyon). — *H. R. Hall, The ancient history of the near east from the earliest times to the battle of Salamis (F. W. Freiherr von Bissing) hierzu Bemerkungen von H. R. Hall und Arthur J. Evans). — *Essays and studies, presented to William Ridgeway, edited by C. C. Quiggin (T. Eric Peet). — *Colin Campbell, The miraculous birth of Amon-hotep III and other egyptian studies (H. R. Hall). — *Georges Legrain, Louqsor sans les Pharaons (A. M. Blackman).
Nr. 4. Kurt Sethe, Hitherto unnoticed evidence regarding copper works of art of the oldest period of egyptian history. — Leonard W. King, Some new examples of egyptian influence at Niniveh. — A. Lucas, The question of the use of bitumen or pitch by the ancient Egyptians in Mummification. — Thomas Whittemore, The Sawâma cemeteries; the ibis cemetery at Abydos: 1914. — H. Juncker, The Austrian excavations, 1914. — F. Ll. Griffith, Bibliography 1912—13—14; Ancient Egypt. — Notes and News. — *E. M. Walker, The hellenica Oxyrhynchia: its autorship and authority (A. S. Hunt). — *Arthur E. P. Brome Weigall, The life and times of Cleopatra, queen of Egypt (J. Grafton Milne). — *R. A. Stewart Macalister, The Philistines (Maurice A. Canney und H. R. Hall). — *E. A. Wallis Budge, Coptic martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt (S. Gaselee, der augenscheinlich berechtigte Ausstellungen an der Methode der Publication zu machen hat). — *Somers Clarke, Christian antiquities in the Nile valley. A contribution towards the study of the ancient church (R. Weir Schultz). — *Oric Bates, The eastern Libyans (T. Eric Peet).

Journal des Savants. 1917:
Sept. L. Bréhier, La trans formation de l'empire byzantin sous les Héraclides. — H. Deherain, Talleyrand et les chaires de langues turque et persane au Collège de France en 1805.

Journal für Ornithologie. 1917:
LXV,3. H. Geyr von Schweppenburg, Ins Land der Tuareg.

Jüdische Monatshefte. 1917:
August. I. Br., Taschlich. — A. Neuwirth, Das jüdische Kriegsrecht und die Frau.

Keleti Szemle. 1916/17:
XVII, 1—3. H. Paasonen, Beiträge zur finnisch-samojedischen Lautgeschichte. — W. Bang, Ueber die türkischen Namen einiger Grosskatzen. — W. Pröhle, Vergleichung des Japanischen mit den uralischen Sprachen. — *V. Thomsen, Turcica (C. Brockelmann). — *P. Pelliot, La version ouigoure de l'histoire des Princes Kalyanamkara et Pâpamkara (W. Bang). — *J. Szinnyei, Ungarische Sprachlehre (E. Lewy). — E. Lewy, Mélanges. (u. a. merkwürdige, vielleicht zufällige Wortübereinstimmungen, wie mordw. top'o, pedli, vatrakš = deutsch Topfen, gr. βδέλλα (Blutegel), βάτραχος (Frosch)).

Korrespondenzblatt d. D. G. f. Anthropol. 1917:
Jan./März. J. Kollmann, Zur Anthropologie der Juden. — A. Wiedemann, Bild und Zauber im alten Aegypten (Vortrag in der Bonner Anthropol. Ges.).

Kunst-Gewerbeblatt. 1917:
XXVIII, 17. P. Jessen: Reisestudien VIII. Baukunst in China.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
36. *Wendland, Handbuch der Sozialethik, Die Kulturprobleme des Christentums (G. Heinz).
38. *Dunkmann, Religionsphilosophie; Mehlis, Einführung in die Religionsphilosophie; Pfordten, Von der Religionsphilosophie; Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie (Knöpfler).
39. *N. J. Schlögl, Die heiligen Schriften des Alten Bundes herausgeg. III, 2: Das Buch Ijjob (E. König). — *H. Ehelolf, Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen.
40. *H. Zimmern, Ištar und Saltu, ein altakkadisches Lied I.
41. *W. Bousset, Jesus der Herr (G. H-e.).

Mannus. 1917:
VIII 1—3. F. Netolitzky, Das Rätsel der Hirse.

Mitteilungen aus d. histor. Literat. 1917:
N. F. V, 3. *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl. (E. Herr). — *C. Huart, Geschichte der Araber, ins Deutsche übers. v. S. Beck u. M. Ferber (H. Philipp).

Monatshefte für Kunstwissenschaft. 1917:
Juni. G. Supka, Buddhistische Spuren in der Völkerwanderungskunst.
Juli. *G. Grausnitz, Der Wagen in der Religion; seine Würdigung in der Kunst (Kahns).

Monde Oriental. 1917:
XI. 1. R. Ekblom, Beiträge zur Phonetik der serbischen Sprache. — *Festschrift für F. C. Andreas (n.) *Rocznik oryentalistyczny I 1914/15 (K. V. Zetterstéen).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1917:
3/6. A. Z. Idelsohn, Die Vortragszeichen der Samaritaner. — J. N. Epstein, Die תוספתא in den Halachot Gedolot. — S. Klein, Zur Geographie Palästinas in der Zeit der Mischna. — *Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (S. Poznański). — *P. Thomsen, Die Palästina-Literatur III (A. Sandler).

Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. 1917:
11. 8/9. B. Ankermann, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus.

Neue kirchliche Zeitschrift. 1917:
11. Lundgreen, Pflanzen im Neuen Testamente.

Nordisk Tidskrift for Vetenskab etc. 1917:
2. *K. Mantzius, Skuespilkunstens historie Bd. I—VI (J. Clausen). — B. Schnittger, Batevafolket i Bangveolofräsket. En öfversikt öfver E. von Rosens Rhodesia-Kongo-Expedition.

Oriens Christianus. 1916:
VI, 2. Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende. — Graf, Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arab. Gebetsformular. — Baumstark, Ausserkanonische Evangeliensplitter auf einem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal? — Haase, Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Mahre. — Baumstark, Ein frühbyzantisches Kreuzigungsmosaik in koptischer Replik. — Rahlfs, Zu den altabessinischen Königsinschriften. — Mitteilungen: Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Graf). — Fortsetzungen und Funde: Cod. syr. Philipps 1388 und seine ältesten Pirekopenvermerke (Allgeier). — Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium (Baumstark). — Ein Originaldokument zur „chaldäischen" Kirchengeschichte des XVII. Jahrh. (Baumstark). — Das Forschungsinstitut für Osten und Orient in Wien (Baumstark). — Besprechungen: *Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (Sauer). — *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen I. II. (Baumstark). — *Moberg, Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebräus. Erster Teil und Stellenregister (Rücker).

Digitized by Google

Petermanns Mitteilungen. 1917:
Sept. N. Krebs, Zur Verkehrsgeographie Rasciens. — F. Frech, Neue Forschungen über die Brüche und Gräben Ostafrikas. — *E. Hanslik, Der nahe Orient; Indien und Ostasien (R. Kaindl).
Okt. E. v. Cholnoky, Albert Tafels Reise in Tibet. — *A. Hettner, Russland. Eine geogr. Betrachtung von Volk, Staat, und Kultur 3. Aufl. (M. Friedrichsen). — *E. Pittard, Les peuples des Balkans (A. Philippson).

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1916:
XXXVIII, Jan. A. H. Sayce, The Land of Nod. — A. L. B. Hardcastle, The Trials of a Candidate. From the Mandaean „Book of Souls". — F. W. Read, Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Days. — G. Pinches, Two Late Tablets of Historical Interest. — W. L. Nash, Notes on Some Egyptian Antiquities (XVII). — S. Langdon, Lexigraphical Notes.
Febr. A. H. Gardiner, Some Personifications II. — S. Langdon, Lexigraphical Notes. — F. W. Read, Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Days. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets. —
March. A. H. Gardiner, Some Personifications II. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets. — S. Langdon, A Tablet of Babylonian Wisdom.
May. C. H. W. Johns, The Last Years of the Assyrian Monarchy. — A. H. Gardiner, A Shawabti-Figure with interesting Names. The Evil Eye in Egypt. — S. Langdon, A Tablet of Babylonian Wisdom.
June. F. Legge, Sir Gaston Camille Charles Maspero — C. H. W. Johns, Notes of the Chronology of the Neo-Babylonian Empire. — W. T. Pilter, Some Groups of Arabian Personal Names borne by Israelites of the Mosaic Period. — E. J. Pilcher, The Runes, and the Alphabet of Ulfilas.
Nov. W. T. Pilter, Some Groups of Arabian Personal Names borne by Israelites of the Mosaic Period. — A. H. Gardiner, Some Coptie Etymologies. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets.
Dec. C. H. W. Johns, The Dynasty of Gutium. — A. H. Sayce, The Northern Campaigns of Sargon of Akkad. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets.

Revue de l'Orient Chrétien. (1915—)1917:
I. F. Nau, Résumé de monographies syriaques. Fin: Jacques le Reclus, Romanus, Talia, Asia, Pantaléon, Candida, Sergis et Abraham de Cašcar. — S. Grébant, Traduction du Qalêmentos (Forts.). — W. E. Crum, Discours de Pisenthius sur S. Onnophrius. texte copte. — H. Guerrier, Un texte éthiopien du symbole de saint Athanase. — S. Grébaut, La lettre et la notice finales du Vieillard spirituel (äthiop. Text). — Ders., Les manuscrits éthiopiens de M. É. Delorme (Forts.). — E. Dricton, La disenssion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie. — I. F. Nau, Une liste de chronographes (ms. syce. de Paris no 9). — P. Dib, Lequel des Ibn al-'Assal est l'auteur du Nomocanon? — S. Grébant, Les miracles du saint enfant Cyriaque (Forts.). — *S. Mercer, The Ethiopic Liturgy (u.) *C. Palencia, Rectification de la mente, tratado de logica por Abusalt de Denia (u.) *Miscellanéa de estudia y testos Arabes (F. Nau).

Revue Critique. 1917:
29. *A. Evans, Les Slaves de l'Adriatique et la route continentale de Constantinople. Traduit de l'Anglais (C. Pf.).
31. *E. Cavaignac, Histoire de l'Antiquité I. Javan (S. Reinach). — *A. Moret, L'administration locale sous l'ancien empire égyptien (A. C.).
34. *Fulcheri Carnotensis Historia hierosolymitana, hrsg. v. H. Hagenmeyer.
38. 39. *A. M. Blackman, The Rock Tombs of Meir (E. Naville).
39. Dasselbe (Forts.).

Schweizerische Theolog. Zeitschrift. 1917:
XXXIV, 2/3. L. Köhler, Amos (Forts.).
5. L. Köhler, Amos (Schluss).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

*Hans Bonnet: Die ägyptische Tracht bis zum Ende des neuen Reiches (Untersuchgn. z. Gesch. u. Altertk. Aegyptens, hrsg. v. Sethe VII 2). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 18 —.
Maurus Witzel, Keilinschriftliche Studien Heft 1. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1918. M. 12 —.
*Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel. 2. Band. (Handbücher der Alten Geschichte.) 3. Auflage. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1917. M. 20 —.
O. Fischer: Orientalische und griechische Zahlensymbolik. Leipzig, M. Altmann, 1918. 57 S. M. 1.50.
*E. Unger: Die Reliefs Tiglatpilesars III (Publikationen d. K. Osman. Museen V). Konstantinopel 1917. 32 S. 6 Tafeln. 25 Piaster.
B. Funck: Der Iran. Unsere Brücke nach Indien u. Asien. Berlin, D. Reimer, 1917. 18 S. M. —.80.
Dr. Moll: Der heilige Krieg. Berlin, D. Reimer, 1917. 32 S. 1 Karte. M. —.80.
A. Frhr. v. Ow: Joseph von Aegypten u. Aseneth. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1918. 168 S. M. 4,20.
E. Hanslick: Die Menschheit in 30 Weltbildern. Wien, Verlag Institut für Kulturforschung, 1917. M. 2.50.
*Ahmed Muhieddin. Türkischer Sprachführer. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1917. VI, 267 S. M. 3 —.
Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache. Berlin. XX, 2*, 3. Berlin, G. Reimer, 1917.
*Andreas E. Mader: Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VIII, 5/6). Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1918. M. 14 —.
*Paul Karge: Rephaim. Die Vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens (Collectanea Hierosolymitana I). Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1918. M. 36 —.

Georg Reimer Verlag Berlin W. 10.

Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache

von

Dr. Gotthold Weil.

[Band I der Sammlung türkischer Lehrbücher für den Gebrauch im Seminar für orientalische Sprache zu Berlin.]

Preis geheftet M. 6 —, gebunden M. 7 —.

Trotz der grossen Fülle von türkischen Lehrbüchern, die in den letzten Jahren erschienen sind, fehlt eine zusammenfassende, aufbauende Darstellung der osmanisch-türkischen Sprache.

Sie will den vielen Türkisch Lernenden, die sich nicht nur einige oberflächliche Kenntnisse der Sprache aneignen wollen, ein Lern- oder Nachschlagebuch sein, denen, die auch noch nach dem ersten Anfängerunterricht, hörend, lesend oder schreibend, selbständig weiterzuarbeiten bestrebt sind, will sie in systematischer Form auch die Einzelheiten und Eigenheiten der modernen osmanisch-türkischen Sprache erklären.

Die Grammatik erscheint als erster Teil der Sammlung türkischer Lehrbücher. Als zweiter Teil wird ein Uebungsbuch herauskommen, das als praktische Ergänzung der Grammatik gedacht ist.

Eine Auswahl aus den besten Prosaschriftstellern mit Erklärungen und Wörterbuch ist als dritter Teil in Arbeit. Weitere Bände werden nach Bedürfnis folgen.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 5/6 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Mai/Juni 1918**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 115—133

Christian, V.: Neuarabisch iğr „Fuss" 128
Marstrander, Carl: VAT 7478 Kol. III 30 ff. 128
Meissner, Bruno: Eine babylonische Stele Assurbanipals (?). . . 119
— ṣabâtu pân maškê . . . 124
Perles, Felix: Zur Aussprache von יהוה 129
Pokorny, J.: Ein neunmonatiges Jahr im Keltischen 130
Schroeder, Otto: Ueber die Glossen ši-ir(ma) und mar-ia-nu(ma). 125
Schroeder, Otto: Zur Götterliste für den Schulgebrauch . . 127
Ungnad, A.: Ein merkwürdiges sumerisches Lehnwort . . 115
— Sumerische Handerhebungsgebete 116

Besprechungen . . . Sp. 133—154

Baumgartner, Walter: Die Klagelieder des Jeremia (Max Löhr) 145
Dürr, Lorenz: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (S. Landersdorfer) 141
Gressmann, A.: Das Weihnachtsevangelium (W. Erbt) . . 134
Imhoff: Die türkische Heeresmacht (C. F. Seybold) 149
Messel, N.: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (Bruno Violet) 143
Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. 19. Jahrg. 2 Abt. (R. Hartmann) 145
Die Tagebücher von Emin Pascha (E. Brandenburg) . . . 152
Unger, E: Die Stele des Bel-Harranbeli-ussur (O. Schroeder) . 133

Sprechsaal 155
S. Poznański, Zu dem Namen *Βερζελαῖος* 155
Mitteilungen 155
Personalien 155
Zeitschriftenschau . . . 156—159
Zur Besprechung eingelaufen 159—160

Am 15. April verschied sanft nach langem Leiden

Herr Adolf Rost,

die Seele des Verlages der OLZ. Bis zuletzt tätig und interessiert musste er einer tückischen Krankheit erliegen, welche ihn zwar vielfach behindern, aber nicht lähmen konnte. Die OLZ, welche mit Beginn des 12. Jahrgangs, 1909, in seinen Verlag übergegangen war, hat durch seinen Einfluss und seine Tätigkeit viele Förderung erfahren, ihre Verbreitung und ihr Ansehen ist dauernd gestiegen, so dass die von ihm in der Januarnummer 1909 ausgesprochene Hoffnung wohl als erfüllt betrachtet werden kann. Störend, wie in alle Lebenskreise griff der Weltkrieg in unsere Arbeit ein. Dass die OLZ regelmässig erscheinen und trotz aller Schwierigkeiten und Kosten durchhalten konnte, war lediglich durch das opferbereite Eingehen des Verlages auf die Wünsche des Herausgebers möglich. So steht die OLZ trauernd an der Bahre ihres zweiten Verlegers und mit ihr trauert die gesamte Orientalistik, welche in Adolf Rost einen hochdenkenden, verständnisvollen Pfleger verloren hat und ihm stets ein ehrenvolles Andenken bewahren wird.

F. E. Peiser.

Digitized by Google

Ein merkwürdiges sumerisches Lehnwort.

Von Arthur Ungnad.

In der altbabylonischen Briefliteratur begegnet bis jetzt viermal ein Wort *unnedukku*. Die Stellen sind: 1. Brief aus Bismaja[1] AJSL 32, S. 281, Z. 19 *un-ne-du-uk bi-el-ti-ja;* 2. ebd. Z. 25 *me-ḫi-ir u[n-ne]-du-ki-im*; 3. UM[2] VII 5, Z. 16 *me-ḫi-ir [u]n-ne-du-uk-ki-ja šú[ú]-bi-lam*; 4. VS XVI 199, Z. 14 *ûm^{um} un-ne-du-uk-ki ta-am(!)-ma-ru(!).*

Die Stellen lassen keinen Zweifel übrig, dass das Wort ein Synonymon von *ṭuppu* ist; vgl. besonders das häufige *meḫir ṭuppija šûbilam*[3] und *ûm* oder *kima ṭuppi tammaru*[4]. Da es im Gegensatz zu *ṭuppu*, das ja „Schriftstück" im allgemeinen bedeutet, nur in Briefen begegnet, liegt es auf der Hand, in *unnedukku* ein Wort für „Brief" zu vermuten. Es ist also der Bedeutung nach mehr mit *ṣe'pu*[5] als mit *ṭuppu* identisch.

Während aber *ṣe'pu* ein echtsemitisches Wort sein dürfte[6], sieht *unnedukku* schon äusserlich nicht semitisch aus. Ein einfaches sumerisches Wort, dem es entlehnt sein könnte, lässt sich auch nicht ausfindig machen. Wir erinnern uns aber bei *unnedug-* sogleich an die Eingangsformel sumerischer Briefe, wie *Inventaire des Tablettes de Tello* 1119: *Me-sàg*[7]*-e na-bi-a*[8] *Al-la-mu ù-na-dug* „was M. aufträgt, sage dem A." Wie schon Genouillac[9] erkannt hat, entspricht dieses *ù-na-dug* dem akkadischen *ḳibîma*; genauer wäre wohl zu übersetzen „sage ihm *(na)*". Selten findet sich statt *ù-na-dug*[10] auch *ù-na-a-dug*[11].

Es kann nun gewiss nicht fraglich sein, dass unser *unnedukku* dieser Eingangsformel sumerischer Briefe entlehnt ist, und zwar ist es die Substantivierung eines ganzen Satzes (Imperativ nebst Dativ des Pronomens und hervorhebendem Element *ù*). Näher noch läge es, *unnedukku* von *ù-ne-dug*[1] „sage ihnen" abzuleiten, aber es ist ebenso gut möglich, dass beim Uebergang aus der einen Sprache in die andere nicht peinlich genau übernommen wurde. Jedenfalls dürfte sich aus dem Dargelegten ergeben, dass das altakkadische Wort *unnedukku* „Brief" aus dem Sumerischen stammt und eigentlich „ein Sprich zu ihm" bedeutet; es steht also etwa auf der gleichen Stufe wie unser Fremdwort „Rendez-vous", das wir ja auch wie ein deutsches Substantiv deklinieren und mit Possessivpronomen verbinden können.

[1] Luckenbill, a. a. O., S. 272, hat Wort und Bedeutung nicht erkannt.

[2] University of Pennsylvania. The University Museum.

[3] BB (Babylonische Briefe VAB VI) 109, 25; 124, 15; 178, 18 u. ö.

[4] BB 51, 13; 80, 9; 82, 20 u. ö.

[5] BB Glossar, S. 364; UM VII 80, 16; 97, 10.

[6] Vgl. صَحِيفَة (BB, S. 215 Anm.); Zimmern, Akk. Fremdwörter, S. 19 möchte es für ein südsemitisches Lehnwort halten. Der Plural *ṣi'-pi-tim* (lies *ṣe'pêtim*) begegnet CT II 18, 13.

[7] *PA* + *ḪE*.

[8] Vgl. hierzu *Inv.* I, p. 3[1].

[9] *Inv.* I, p. 3[3].

[10] Vgl. dafür auch *Inv.* 1058, Rs. 1; 1170, 4; RTC 84, 4 (und Rs. 7); Langdon, Liturgies, No. V, Z. 2 (ohne vorhergehendes *na-bi-a*).

[11] Langdon, BE XXXI, Pl. 8, Z. 21. 44; vgl. ZA XVIII S. 252, Rs. 4.

Sumerische Handerhebungsgebete.

Von Arthur Ungnad.

Die Liste sumerischer Lieder IVR 53 führte ursprünglich 47 *šú-íl-la-* oder Handerhebungsgebete[2] mit ihren Anfangszeilen an. Erhalten sind von diesen nur die ersten Worte bei den Gebeten Nr. 1—9, die letzten Worte bei den Gebeten Nr. 33—38 und die vollen Zeilen bei den Gebeten Nr. 39—47. In seinen „Babylonian Liturgies" (Paris 1913) veröffentlichte Langdon unter Nr. 103 den Text K 3276, den er als „Fragment of a list of liturgical psalms similar to IVR 53" bezeichnete[3]. Man kann indes weiter gehen und sagen: die Rückseite von K 3276 ist ein Duplikat (?) von IVR 53, III 44 ff. Hinter Duplikat setzen wir ein Fragezeichen, weil es nicht ganz ausgeschlossen erscheint, dass K 3276 sogar ein Stück der Tafel IVR 53 = K 2529 ist und sich direkt mit ihr verbinden lässt. Das lässt sich jedoch nur im Britischen Museum feststellen. Gegen die Annahme einer Zusammengehörigkeit beider Stücke spricht vielleicht die Vs. von K 3276, da Z. 3 mit IVR 53 I 32, II 21, Z. 6 mit IVR III 10, Z. 13 mit IVR 53 I 13 und Z. 18 mit IVR 53 III 28 identisch zu sein scheinen. Aber man muss auch berücksichtigen, dass in diesem Kataloge manche Liederanfänge mehrmals begegnen, und so würden diese Uebereinstimmungen auch nichts Bedenkliches haben, wenn die Vs. von K 3276 das fehlende Stück der Kol. II von IVR 53 darstellte.

Wie sich dies auch verhalten mag[4], wir

[1] In Briefen m. W. noch nicht zu belegen. In noch älteren sumerischen Briefen steht *na-e-a* statt *na-bi-a* (*e* = *bi* = *ḳibû*) und *dug-ga-na* statt *ù-na-dug* (mit regelrecht nachgesetztem Dativpronomen). Vgl. Nikolskij No. 177 und 309. Danach ist auch AO 4238 (RA VI, S. 139), Vs. I 6 *[dug]-ga-[n]a* zu ergänzen. Dieses *duggana* ist seit der Zeit des Reiches von Akkad durch *unadug* verdrängt worden.

[2] Kol. IV 29.

[3] S. 54; vgl. auch S. 105.

[4] Dass Duplikate von K 2529 existiert haben, lehren K. 2 (Bezold, Cat.) und 82—8—23, 5220 bei Langdon, Liturgies Nr. 151.

Digitized by Google

haben jedenfalls in der Rs. von K 3276 eine willkommene Ergänzung des Katalogs der bisher noch recht spärlich vertretenen sumerischen Handerhebungsgebete. Die beiden Texte ergänzen sich wie folgt[1]:

	K 2529:	K 3276:
Gebet 1:	ur-sag a-a dim-me-[ir-e]-ne	ša ^{ilu}a-nú
„ 2:	alim-ma umun ^{dimmer} [mu-ul-li]l (?)	ša ^{ilu}en-lil
„ 3:	en za-e [. . . . .] mén	ša ^{ilu}
„ 4:	e-lum bar-sú [ ] an-ki-a	ša ^{ilu}ê-a
„ 5:	umun še-ir-ma-al [ ] an-ki-a	ša ^{ilu}sin
„ 6:	alim-ma [umun] gir-ra	ša ^{ilu}sin
„ 7:	ù-m[u(?)-un(?) . . . . .] ner-gál	ša ^{ilu}sin
„ 8:	kur-g[al(?)-ta(?) . . . ^{dim}]$^{gir(?)}$ utu(?) mén	ša ^{ilu}šamaš
„ 9:	ù (?)-[mu (?)-un (?) . . . . .] . gir-ra	ša ^{ilu}šamaš
„ 10:	[ur-sag (?) a-mà]-rù[2] šúr-ra	ša ^{ilu}adad
„ 11:	[mu-lu ê-a tu-ra-z]u-ta	ša ^{ilu}marduk
„ 12:	[.... me(?) nigin-ba(?)] ûr-ûr	ša ^{ilu}marduk
„ 13:	[mu-lu(?) ê-ta(?) ê'-dè-z]u(?)-ta	ša ^{ilu}nabû
„ 14:	[umun (?) ní-zu (?) in(?)-ḫu-l]uḫ-ḫa	ša ^{ilu}amurru

Bemerkungen.

1. „Held, Vater der Götter"; bisher nicht bekannt.

2. „Gewichtiger, Herr [Mullil] (?)". Die Ergänzung von *[mu-ul-li]l* ist unsicher. Das Gebet ist ebenso wie die beiden folgenden noch unbekannt.

3. „Herr, du bist [. . .]."

4. „Gewichtiger, Weiser (?)[3] von Himmel und Erde."

5. „Herr, Herrscher von Himmel und Erde". Dieses ist vielleicht, wie bereits vermutet ist, das „Handerhebungsgebet" IVR 9, obwohl der Anfang ein wenig abweicht. Denn nicht nur bietet IVR 9 *ù-mu-un* statt *umun* und *ner-gál* statt *še-ir-ma-al*, sondern es fügt noch *dim-me-ir-e-ne* vor *an-ki-a* ein, wofür im Katalog kein Platz zu sein scheint. Da in IVR 9 der Folgeweiser mit unserm Gebet 6 übereinstimmt, ist die Identifizierung von Nr. 5 mit IVR 9 sehr verlockend. Aber vielleicht ist IVR 9 doch eher unser Gebet Nr. 7, falls dort zwischen *ú-m[u-un]* (?) und *ner-gál* nichts gestanden hat. Rätselhaft bleibt es dann, weshalb in IVR 9 die Reihenfolge eine andere ist.

6. „Gewichtiger, starker [Herr]". IVR 9 II 41.

7. „Herr (?), Herrscher". Vielleicht IVR 9 I 1; s. zu Gebet Nr. 5.

8. „[Aus (?) dem grossen Berge . . . .], Šamaš, bist du". Unbekannt. Dass Šamaš hier wie Enlil als „grosser Berg" angeredet wird, ist wohl nicht wahrscheinlich; daher unsere Ergänzung des *ta*.

9. „Herr (?), starker [. . . .]". Unbekannt.

10. „[Held (?)], grimmiger Zyklon". So beginnt das Nergallied IVR 26, Nr. 1, das kein *šú-íl-la-*, sondern ein *ér-šà-ḫun*[1]*-gá*-Lied ist. Unser Gebet ist an Adad gerichtet; es ist daher sehr wohl möglich, dass das erste Wort anders zu ergänzen ist. Ob IVR 28, Nr. 2 hierher gehört?

11. „[Herr], wenn du [in das Haus einziehst]". Obwohl Langdon als erste Spur eher *iš* als *su* bietet, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass hier das als *šú-íl-la* bezeichnete Gebet BE 13420 gemeint ist, das Weissbach in seinen Miscellen unter Nr. XIII veröffentlicht und bearbeitet hat. Da dem Einzug Marduks ein Auszug Nabû's gegenübersteht, haben wir Gebet Nr. 13 in der oben angegebenen Weise ergänzt. Die Ergänzung darf natürlich nicht als sicher betrachtet werden.

12. „[. . . . , der alle Verordnungen (?)] in seiner Gewalt hält". Die Ergänzung auf Grund von IVR 14, Nr. 3, einem Nabû-Liede, muss als sehr unsicher gelten.

13. „[Herr], wenn du [aus dem Hause ausziehest]". Vgl. zu Nr. 11.

14. „[Herr, die Furcht vor dir ist (?)] schrecklich". Unser Gebet ist an Amurru gerichtet. Deshalb ist es fraglich, ob K 5209 (Langdon, Liturgies Nr. 13), ein Adad-Gebet, zur Ergänzung herangezogen werden darf. Ich umschreibe *ḫu-luḫ-ḫa* und nicht *g'u-lug' g'a*, weil die Hauptgründe für die Schreibung *g'* jetzt wegfallen; denn *UD.UD-ga* ist statt *lag'-lag'-ga* vielmehr *daddag-ga*[2] und $\frac{DU}{DU}$*-gi* statt *lag'-gi* vielmehr *sùg-gi*[3] zu lesen.

[1] Die Verteilung der Zeilen ist in IVR 53 ungenau wiedergegeben. Da es sich um 47 Gebete handelt und Kol. IV nur 28 anführte, müssen in Kol. III bis zum Anfang von Kol. IV noch 19 gestanden haben. Die genauere Verteilung der Zeilen lässt sich auch hier nur am Original feststellen.

[2] Zeichen *TU*, eigentlich guniertes *TE*, hatte wohl neben *uru* auch den Lautwert *rù*. Jedenfalls ist eine Lesung *a-mà-tu* für *abûbu* nicht empfehlenswert.

[3] Für die Lesung *bar-sú* vgl. Zimmern, Berichte ü. d. Verhandl. der sächs. Ges. der Wiss. 68, 5, S. 9.

[1] Für *ḫu-un* = *KU* = *nâḫu*, s. Vok. *Clay* 148.

[2] Vok. Assur bei Delitzsch, Glossar, S. 132

[3] ZA XVII, S. 188, Anm. 5.

Digitized by Google

Von Gebet Nr. 15—19 lässt sich nicht sagen, an wen sie gerichtet sind. Die übrig bleibenden 42 Gebete verteilen sich folgendermassen: Anu 1, Enlil 2, Ea 1, Sin 3, Šamaš 2, Adad 1, Marduk 2, Nabû 1, Amurru 1, Nimurta 6, Nergal 1, Papsukkal 1, Nusku 3, Dumuzi 2, Ninlil 1, Bêlitili 1, Ningal 2, Ištar 10, Nanâ 1.

Die bereits bei Nr. 10 erwähnten *eršaḫunga*-Gebete waren in IVR 53 nicht aufgeführt. Zum Teil sind sie in den *eršemma*-Liedern enthalten, von denen IVR 53 III im ganzen 40 aufzählt. Man beachte auch den Wechsel in der Bezeichnung desselben Liedes bald als *eršaḫunga*, bald als *eršemma*[1]. Es gab aber gewiss bedeutend mehr *eršaḫunga*-Lieder als 40. Besondere Kataloge existierten gleichfalls in Assurbanipals Bibliothek, sie sind aber, soviel ich sehe, bisher nicht als solche erkannt worden. Hierher gehört zunächst K 9618 (Langdon, Lit. Nr. 115)[2], das zuerst [10] + 3, dann 2, und zuletzt noch 7 *eršaḫunga*-Liederanfänge bietet, ferner die Duplikate K 3482 und K 3141 (Langdon, Lit. Nr. 138. 139)[3]. Hier wurden zuerst [x], dann 4 und zuletzt noch 16 *eršaḫunga*-Lieder verzeichnet. Diese Texte wollen wir hier nicht näher untersuchen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass in K 3141 das erste Lied *[me-e] di-kū[4]-ta me-e [di-kū-ta]* in SBH Nr. 30[5] vorliegt, wo es (Rs. 10) ausdrücklich als *eršaḫunga*-Lied bezeichnet ist.

Eine babylonische Stele Assurbanipals (?).

Von Bruno Meissner.

Unter den von King in seinen Boundary-Stones publizierten Grenzsteinen nimmt die Stele Nr. XXXVII (Photogr. Reproduktion Pl. XCIII f.) aus mehrfachen Gründen unser besonderes Interesse in Anspruch.

Die oben abgerundete und von einem schmalen Rand (der nur unten etwas beschädigt ist) umgebene Steintafel zeigt auf ihrer linken Hälfte die Gestalt eines nach rechts schauenden Königs. Auf dem Kopfe trägt er das Abzeichen der neubabylonischen Könige, die hohe, konische Krone[6] mit einem langherabwallenden Bande. Gesicht, Augen, Ohren und Kopf- und Barthaar sind wie die ganze Stele nicht gerade fein, aber in richtigen Maassen und richtiger Perspektive modelliert, auch der Thorax, der z. B. bei Marduk-nadin-aḫ noch falsch in Vorderansicht gegeben war, ist hier richtig in Seitenansicht dargestellt. Das bis auf die Enkel herabfallende Gewand ist verhältnismässig einfach. Es besteht aus einem durch einen Gürtel zusammengehaltenen Unterkleide[1], das unten mit Franzen besetzt, weiter oben mit S-förmigen Borden verziert ist, und einem darüber geworfenen, ebenfalls mit einer Borde besetzten Mantel. Die Füsse sind zu schlecht erhalten, um über ihre Bekleidung Auskunft geben zu können. In der Hand hält er einen lotrecht in der Erde stehenden, mit Ringen (?) verzierten Stamm. Was dieser Stamm bedeutet ist mir noch unklar; jedenfalls kann er nicht den gewöhnlichen langen Stab, den König und Untertanen tragen (so z. B. auf dem Relief des Merodochbaladan), darstellen; denn diese Stäbe waren viel dünner und wurden naturgemäss auch nicht so gerade getragen. Die Stellung Nebukadnezars, wie er im Wadi Brissa „mit seinen reinen Händen eine Zeder fällt" ist (trotz der schlechten Erhaltung) ähnlich. Trotzdem wird hier eine analoge Darstellung nicht vorliegen; aber vielleicht handelt es sich doch um einen Baum, eventuell einen seiner Blätter beraubten Palmstamm. Leider ist auch der Gegenstand nicht klar, den der König in seiner erhobenen rechten Hand hält. King nennt ihn a short cylindrical object. Vielleicht ist es dasselbe noch unerklärte Emblem, das auch Merodachbaladan in der rechten Hand hält, das sich aber schon viel früher nachweisen lässt (s. Meissner, Plastik 77 f.), es könnte aber auch ein kurzes Messer zur Bearbeitung des Baumstammes sein. Jedenfalls ist der Sinn dieser Szene noch dunkel.

Rechts oben stehen drei Göttersymbole: der Halbmond für den Sin, die geflügelte Sonnenscheibe für den Šamaš und der Venusstern für die Ištar. Die untere rechte Seite ist nachträglich künstlich geglättet und dabei alles, was dort stand, vernichtet. Nach King befand sich dort aber nicht, wie man nach den anderen Grenzsteinen erwarten sollte, das Bild des belehnten Beamten, sondern vielmehr eine Inschrift, von der noch Reste erhalten sind. Wir haben also (wie auch die Inschrift zeigt)

[1] Vgl. *Meek*, BA X Nr. 16 (S. 32).

[2] Langdon, S. 56 „part of a penitential psalm".

[3] Dass die Texte Duplikate sind, erkannte L. Aber sie sind nicht „a penitential psalm".

[4] Zu *[k]u-u* = *TAR* = *dânu* vgl. CT XII 14, I 34.

[5] Bearbeitet von Langdon, Lit., S. 124 ff.

[6] Der Oberteil der Krone ist etwas beschädigt und darum auf der Photographie nicht ganz sicher zu erkennen, aber King a. a. O. 128 bestätigt in seiner Beschreibung die conical headdress. Während die Kassitenkönige und ihre ersten Nachfolger eine Federkrone (s. King a. a. O. Pl. LIV) tragen, erscheint seit Merodachbaladan (Meyer, Sumerier u. Semiten Tf. I) die konische Krone. Bei diesem ist sie noch verhältnismässig niedrig, doch wird sie später immer höher, wie die Kronen Assurbanipals als babylonischer Korbträger (Lehmann, Samassumukin Tf. I) und Nebukadnezars auf dem Relief im Wadi Brissa (Weissbach, Wadi Brissa Tf. V) zeigen.

[1] Dass tatsächlich zwei Kleider vorliegen, zeigt der Gürtel, der nur vorn angedeutet ist, weil er hinten eben durch das Obergewand verdeckt ist.

Digitized by Google

keine Belehnungsurkunde vor uns, sondern einen königlichen Erlass.

Die Reste der Inschrift auf der Vorderseite sind leider so geringfügig, dass King auf ihre Entzifferung verzichtet hat; die Rückseite trägt folgende Inschrift:

1. *ip-še-ti-ia damḳâti ḫa-diš ip-pa-liṣ-ma*
2. *a-ra-ku ûmê i-ki-ša-an-ni ina a-mat ilâni*
3. *šar ilâni (il)Adad sunnu ú-ti-ra-am-ma*
4. *(il)E-a ú-paṭ-ṭi-ra naḳ-bu-šu meš-ru-ú*
5. *nu-uḫ-šu u ḫegallu ina mâti-ia iš-ku-un*
6. *1 GUR 54 ḲA*[1] *ŠE-BAR a-na 1 šiḳil kaspi 90 ḲA suluppi*
7. *[a]-na 1 šiḳil kaspi 66(?) ḲA šamaššammi a-na 1 šiḳil kaspi*
8. *18 ḲA šaman li-e a-na 1 šiḳil kaspi 5 ma-na šipâti*
9. *a-na 1 šiḳil kaspi 1-en ma-na . . . . a-na 1 šiḳil kaspi*
10. *[ka]rânu (aban)rêš šad-i ša ina ki-rib mâti-ia ia-a-nu*[2]
11. *18(?)*[3] *ḲA karâni a-na 1 šiḳil kaspi maḫiru ina ki-rib mâti-ia*
12. . . . . *meš-ru-ú ina mâti-ia iš-ku-un*
13. . . . . *Akkadu(KI)i-piš-tu ilâni ib-bal-kit*
14. . . . . *su rabi-tu u (il) . . . .*[4] *šar ilâni*
15. . . . . *ú ša-ri . . . . . ib-ši-ma*
16. . . . . .

Uebersetzung.

1. Meine schönen Taten sah er freundlich an,
2. Länge der Tage schenkte er mir. Auf Befehl der Götter
3. liess der König der Götter, Adad, den Regen wiederkehren[5],
4. Ea spaltete seine Quelle, Reichtum,
5. Segen und Ueberfluss machte er in meinem Lande.
6. 1 Gur 54 Ḳa (234 Ḳa) Getreide für einen Sekel Silber, 1 Gur 90 Ḳa (= 270 Ḳa) Datteln
7. für einen Sekel Silber, 66 Ḳa Sesam für einen Sekel Silber,
8. 18 Ḳa lû-Oel für einen Sekel Silber, 5 Minen Wolle
9. für einen Sekel Silber, 1 Mine . . . . für einen Sekel Silber,
10. vom Bergwein, der in meinem Lande nicht vorhanden ist,
11. 18(?) Ḳa Wein für einen Sekel Silber war der Preis in meinem Lande.
12. . . . . Reichtum in meinem Lande machte er.
13. . . . . Akkad die Tat (den Willen?) der Götter überschritt es
14. . . . . die grosse und der Gott . . . . . , der König der Götter
15. . . . . er war und
16. . . . . .

Es erhebt sich nun die Frage, aus welcher Zeit die Stele stammt, und welchen König sie darstellt. Um die Antwort gleich vorwegzunehmen, sei bemerkt, dass mir ihre Zuweisung an Assurbanipal am wahrscheinlichsten zu sein scheint, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die Kleidung stimmt ziemlich genau mit der Assurbanipals als Korbträger überein (s. Lehmann, Samassumukin Tf. I.); vor allem die hohe Königsmütze und die runden Borden auf den unteren Teil des Gewandes. Auf die Aehnlichkeit der Kopf- und Haarfrisur sowie auf eine gewisse Aehnlichkeit der Gesichtszüge möchte ich weniger Wert legen, da hier doch viel Konvention vorwaltet.

2. Sodann möchte ich das Emblem der geflügelten Sonnenscheibe erwähnen, das ursprünglich gewiss ägyptischen Ursprungs über die Hethiter zuerst zu den Assyrern hingekommen ist. Hier ist es seit Tiglatpileser I (Paterson, Assyrian Sculpt. Pl. 63) die gewöhnliche Form des Symbols, während es in Babylonien zumeist als Scheibe mit vier- resp. sechszackigem Stern und Strahlenbündeln dazwischen erscheint. Also würde die Anwendung dieser Form des Symbols auf assyrischen Einfluss deuten. Wenn es auch auf dem Grenzstein des Marduk-balâṭsu-iḳbi[1] als geflügelte Sonnenscheibe erscheint, könnte das für die Bestimmung der Zeit von Wichtigkeit werden. Allerdings ist ja zu bemerken, dass die geflügelte Sonnenscheibe wieder in der Achämenidenzeit ganz gewöhnlich ist.

3. Assurbanipal stellt sich auch in seinen Inschriften als besonderen Liebling der Götter dar und beschreibt den in seiner Regierung herrschenden Segen fast mit denselben Worten wie hier; vgl. Rassam-Zyl. I, 41 ff.: „Seit Assur, Sin usw. mich wohlwollend auf dem Thron des Vaters, meines Erzeugers, hatten Platz nehmen lassen, liess Adad seine Regengüsse los, öffnete Ea seine Quellen . . . . Während meiner Regierung triefte die Fülle, wurde Ueberfluss aufgehäuft.“ Es scheint demnach hier eine be-

[1] King setzt hier und bei den folgenden Zahlen die alten Maasse aus der Hammurapizeit ein, gewiss mit Unrecht; denn wir befinden uns hier in neubabylonischer Zeit.

[2] King liest *i-ṣa-a-nu*; die Photographie lässt meine Lesung zu.

[3] Die Zahl ist unsicher; vielleicht steht nur *12 ḲA* da.

[4] Der Göttername ist leider nur undeutlich erhalten.

[5] Es wäre möglich, dass *uteramma* eine schlechte Schreibung für *utteramma* wäre; dann müsste man übersetzen: Adad liess den Regen in übermässiger Weise fallen.

[1] Dieser Marduk-balâṭsu-iḳbi ist, wie King a. a. O. 115 f. nachgewiesen hat, nicht ein König, sondern ein Privatmann. (Sieh KB. IV, wo alles wesentliche steht. Peiser).

Digitized by Google

wusste Anlehnung an Assurbanipals Inschriften vorzuliegen.

4. Z. 13 ist zwar leider nicht gut erhalten und darum nicht sicher zu deuten, aber dennoch scheint mir eine Beziehung der Worte, Akkad hätte den Willen(?) der Götter überschritten, auf den Aufstand Samassumukins, des Bruders Assurbanipals, recht erwägenswert. Stimmt diese Annahme, so wäre die Stele in die Zeit nach 648 v. Chr., die Eroberung Babylons, zu setzen.

5. Schliesslich würde sich die Rasur des Namens auf der Stele gerade bei einem babylonfeindlichen Könige am ehesten erklären.

Nach diesen Indizien, von denen zwar keines allein entscheidend ist, die aber in ihrer Gesamtheit doch überzeugend wirken, werden wir die Stele dem Könige Assurbanipal mit grosser Wahrscheinlichkeit zuzuweisen haben.

Zum Schluss noch ein Wort über die Preise der wichtigsten Waren, die der König für die damalige Zeit angibt. Natürlich will er seine Regierung als besonders gesegnete und billige Zeit hinstellen, wie ja auch Assurbanipal in seiner Prismainschrift I, 46 ff. von der Länge der Halme und der Grösse der Aehren spricht und (IX, 48 ff.) von der Billigkeit der Kamele und Sklaven nach seinem arabischen Feldzuge. Daher wäre es immerhin möglich, dass seine Angaben nicht der Wirklichkeit entsprechen. Schwenzner, Altbab. Wirtschaftsl. 24; 28 ff. hat nachgewiesen, dass die billigen Preise für Getreide, Oel und Wolle, die Sin-gašid und Samsi-Adad in ihren Maximaltarifen vorschrieben, in Wirklichkeit nie bezahlt wurden, wie andererseits die von Hammurapi festgesetzten Löhne von Arbeitern und Sklaven fast nie erreicht werden. Hier sind allerdings keine Maximalpreise vorgeschrieben, sondern nur wirkliche Warenpreise notiert. Deshalb liegt hier immerhin die Wahrscheinlichkeit einer wahrheitgetreuen Berichterstattung vor. Wir sind auch in der Lage, die Preise mit Angaben aus nicht viel späterer Zeit kontrollieren zu können, und müssen sagen, dass sie hier zwar recht billig, aber nicht unwahrscheinlich niedrig sind. In einem astronomischen Bericht aus dem 37. Jahre Nebukadnezars d. i. 567/66 v. Chr. (s. Neugebauer u. Weidner, E. astronom. Beobachtungstext, in den Ber. der Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 67,2) wird erwähnt, dass im Ṭebet des Jahres 566 v. Chr. 192 Ḳa Getreide (hier 234 Ḳa), 240 Ḳa Datteln (hier 270 Ḳa) einen Sekel, im Schebaṭ 180 Ḳa Getreide, 240 Ḳa Datteln, 24 Ḳa Sesamöl (hier 60 Ḳa) ebenfalls einen Sekel gekostet haben. Das ist zwar teuerer, aber nicht abnorm teuerer als die hier erwähnten Preise.

ṣabâtu pân maškê.

Von Bruno Meissner.

Die Stelle Sanherib Pr. V, 47 ff. ist eine alte crux interpretum: *ellamû'a ina (âl) Ḫalulê ša kišâd (nâr) Diklat šitkunu sidirta pân maški-ia ṣabtû* = vor mir stellten sie bei der Stadt Chalulê am Tigris die Schlachtreihe auf und nahmen die Vorderseite meiner .... Delitzsch verweist HW. 431 auf die tatsächlich ganz ähnlich lautende Stelle Asarhaddon Zerb. Pr. I, 19: *ellamû'a ina irṣiti Ḫanigalbat gimir ḳuradêšunu ṣîrûti pân girriia ṣabtu* = vor mir ergriffen im Lande Chanigalbat alle ihre erhabenen Truppen die Vorderseite meines Zuges d. h. sie verlegten mir den Weg und schliesst aus der Vergleichung beider Stellen, dass *mašku* = *girru* sei und also „Weg, Zug" bedeute.

Dieselbe Redensart findet sich nun noch einmal bei Assurbanipal Pr. B V, 92, das hier durch ein von Scheil, Asarhaddon SS. 46—48 publiziertes Duplikat (s. Streck, Assurbanipal II, 120; III, 833) ergänzt wird: *(nâr) Ulai ana dannûtišu iškun iṣbat pân maš-ki-e.* Streck a. a. O. 833 übersetzt auch hier: Er nahm den Ulai zu seinem Stützpunkte (und) stellte sich (mir) entgegen. Indes ist aber diese Uebersetzung kaum angängig, weil man dann zumindest wie bei Sanherib *maš-ki-ia* erwarten würde; aber beide Prismen haben *maš-ki-e.* Diese Schreibung zeigt, dass wir es hier nicht mit einem Wort *mašku*, sondern mit *maškû* oder vielmehr *maškû* = Tränke zu tun haben und dass Sanheribs Schreibung *maš-ki-ia* eine defektive für *maškiia* ist. Aber allen Zweifel behebt die Stelle Messerschmidt, Assur 20, 23, wo es vom Könige Šattuara heisst: *nêribê u maš-ḳa-ia iṣbat* = die Pässe und meine Tränkplätze besetzte er. Im folgenden wird dann erzählt, dass die assyrischen Truppen sich trotz des Durstes und der Erschöpfung in den Kampf stürzten. Zu beachten ist, dass an allen Stellen der Feind seine Aufstellung am Flusse hat, und er somit die Tränkstellen besetzt hält. Wie gefährlich es ist, wenn das Heer seine Soldaten und Tiere nicht ordentlich tränken kann, zeigte sich bei Assurbanipals arabischem Feldzuge (VR. 9, 27 ff.), wo die Araber, als sie ihre Quellen von assyrischen Truppen besetzt fanden, ihren Kamelen den Bauch aufschlitzten, um mit deren Kotwasser ihren Durst zu stillen.

Die beiden fraglichen Stellen sind daher zu übersetzen:

1. Vor mir stellten sie bei der Stadt Chalule die Schlachtreihe auf und besetzten meine Tränkplätze.

2. Den Ulai machte er zu seinem Stützpunkt, besetzte die Tränkplätze.

Digitized by Google

Ueber die Glossen *ši-ir(-ma)* und *mar-ia-nu(-ma)* in den Briefen Rib-Addi's.

Von Otto Schroeder.

Der Ausdruck *mariannu*, dem Hugo Winckler seinen Aufsatz über „die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi" OLZ 1910, Sp. 289 ff. widmete, bezeichnet nach ihm die Adligen arischer Herkunft; er findet sich auch in ägyptischen Texten als *mrjn* und ist im Anschluss an C. F. Andreas mit dem ind. *marya* „Held", „Mann" zusammenzustellen[1]. Bisher scheint das Wort nur im Pluralis belegbar zu sein: *amêlûtu*^{meš} *mar-ia-an-nu* Bogh. I Nr. 1, 32. 36. 42. 54 bzw. *amêlûtu*^{meš} *ma-ri-an-nu* Bogh. I Nr. 2, 13. 18. Für die Bedeutung der als *mariannu* bezeichneten Persönlichkeiten besonders charakteristisch ist Nr. 1, 42, wo folgende Rangordnung gegeben wird: ^{1}*Šú-ta-tar-ra ḳa-du mâri-šú, amêlûtu*^{meš} *mar-ia-an-ni-šú, aḫê*^{meš}*-šú* . . . . . „Š. nebst seinem Sohne, seinen *mariannu's*, seinen Brüdern . . . . .". Danach rangieren die m. unmittelbar hinter dem König und dem Kronprinzen, und noch vor den Brüdern des Königs. Diese Auffassung scheint mir näher zu liegen als die, „seinen Brüdern" als Apposition zu „seinen *mariannu's*" zu fassen.

In der Amarnatafel VAT 345 (VAS XI Nr. 56 = Knudtzon Nr. 108) lesen wir, dass die Söhne Abdi-Aširtas ^{13}*la-ku sisê*^{meš} ^{14}*šarri*^{ri} *ù narkabâti*^{meš} *ù* ^{15}*na-ad-nu amêlûtu*^{meš} 𒂗𒆷 𒀸 *ši-ir-ma* ^{16}*ù amêlûtu*^{meš} *wi-i-ma a-na* ^{17}*(a-na)* ^{mât}*Su-ri i-na lu-ḳi* . . . . d. h. „. . . . sie haben genommen Pferde des Königs und Wagen, und sie haben *Širma*-Leute und Offiziere gegeben an (an) das Land Suri als „Pfand" . . . ." *wi-i-ma*, der Pluralis zu *ú-e-ú*, ist längst als das ägyptische Wort für „Offizier" erkannt; vgl. Ebeling, BA VIII 2 S. 78. Ranke, Keilinschriftliches Material S. 19; ägypt. *w'w* s. Erman, Glossar S. 28. Dagegen ist ein ägyptisches Aequivalent für *ši-ir-ma* meines Wissens bisher nicht ausfindig gemacht, und auch die Deutung des Wortes ist mehr oder weniger geraten. Knudtzon, BA IV S. 287 dachte an Wagenlenker, was dem Zusammenhang nach ganz gut passen würde. Vgl. auch Weber bei Knudtzon VAB II S. 1206, wo noch auf einige zerstörte Stellen verwiesen wird. Ausgehen muss man bei der Deutung von dem Ideogramm, welches durch *ši-ir-ma* glossiert wird. Es scheint sich um eine *gunu*-Form des Zeichens *ma* zu handeln. Ihr begegnen wir abermals in VAT 346 (VAS XI Nr. 55 = Knudtzon Nr. 107). Dort heisst es in Knudtzons Bearbeitung: . . . . *ù* ^{40}*id-na-ni 30 ta-pal* ^{41}*sisê ḳa-du narkabâti* ^{42}*i-ba-šu* ^{amêlûtu} 𒂗𒆷 ^{43}*narkabta ia-nu-ma a-na ia-ši* ^{44}*ù ia-nu sisâ* ^{45}*a-na ia-ši a-na a-la-ki a-na* ^{46}*(a-na)* ^{uru}*nukurti šarri* . . . . . „So gib mir denn 30 Pferde nebst Wagen! ^{42}*Širma*-Leute sind vorhanden, Wagen habe (aber) nicht, und Pferde habe ich nicht zum Ziehen gegen die Feinde des Königs".

Inhaltlich wäre gegen diese Deutung zunächst nichts einzuwenden; die Beteuerung, dass Pferde und Wagen nicht zur Verfügung stehen, sowie die Bitte, solche zu schicken, findet sich oft genug. Und doch ist Knudtzons Auffassung anfechtbar: 1. In Zeile 43 soll *narkabtu* stehen; dazu bemerkt Knudtzon in VAB II S. 476 Anm. a: „Da steht ein *Mar*, wovon der untere der zwei ersten wagerechten Keile verwischt ist. Ein *Giš (Iṣ)* ist kaum vorhergegangen." Vor dem m. E. deutlichen *Mar* ist tatsächlich — man vgl. meine Autographie — ein kleiner Raum, der für *Giš* nicht zureicht, wohl aber noch für ein schmalstes Zeichen Platz genug bietet; jedenfalls stand noch etwas vor *Mar*. Nun wird *narkabtu* in den Amarnatexten ausnahmslos mit dem Ideogramm *Giš . Gigir*[1] (Brünnow Nr. 10225) geschrieben, für dessen graphische Varianten man Nr. 194 meiner Zeichenliste in VAS XII vergleiche; *Mar* (bzw. *Giš. Mar*) fände sich einzig an dieser Stelle.

2. In Zeile 43 stört das *-ma* in *ia-nu-ma*; wenn die Worte wirklich heissen sollen „Wagen sind nicht in meinem Besitz", dann hätte Rib-Addi vermutlich wie in Z. 44 f. die Worte gestellt: *ianu narkabtu ana iaši*; das enklitische *-ma* zerreisst den Satz.

Aber ist denn die in VAB II gegebene Lesung absolut sicher? Ich glaube, man kann die Stelle zwanglos auch anders auffassen, wenn man *Mar* einfach als *mar* liest und mit den drei folgenden Zeichen zum Worte *mar-ia-nu-ma* verbindet; der vorher am Zeilenanfang übrige Raum dürfte den schrägen Glossenkeil enthalten haben. Also: ^{42}*i-ba-šú amêlûtu*^{meš} 𒂗𒆷 ^{43}[𒀸] *mar-ia-nu-ma a-na ia-ši* ^{44}*ù ia-nu sîsê*^{meš} ^{45}*a-na ia-ši* . . . . . „*mariannu's* sind vorhanden bei mir, aber Pferde habe ich nicht . . . ." Vgl. VAT 344, 41 ff, wo Rib-Addi zwar um Pferde bittet, aber angibt, dass „in grosser Zahl Leute" bei ihm sind.

Nun bliebe noch die Frage zu beantworten, warum *Ma-gunu* einmal (VAT 346) durch *mar-ia-nu-ma*, ein anderes Mal (VAT 345) durch *ši-ir-ma* erklärt wird; *-ma* wird vermutlich in beiden Fällen als die hervorhebende Partikel abzutrennen sein. Ist Knudtzons Feststellung richtig, dass VAT 346 vor VAT 345 abgefasst

[1] Vgl. auch Weidner, MDOG Nr. 58, S. 55 Anm. *).

[1] S. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 80. s. v. *gigir*.

Digitized by Google

wurde, dann ist der Glossenwechsel begreiflich. Wenn auch *mariannu* in ägyptischen Texten belegt ist als *mrjn*, so war und blieb es doch ein Fremdwort; und der Briefschreiber mag, als er binnen Kurzem zum zweiten Male die *mariannu's* erwähnen musste, die dem Pharao geläufigere ägyptische Bezeichnung eingesetzt haben, um einen etwaigen Irrtum in der Interpretation des früheren Briefes auszuschliessen.

Zur „Götterliste für den Schulgebrauch".

(MVAG 1916 S. 175 ff.)

Von Otto Schroeder.

Am Schlusse meines „eine Götterliste für den Schulgebrauch" betitelten Beitrages zur Hommelfestschrift (MVAG 1916) konnte ich noch nachträglich hinweisen auf das VAT 10229 oder doch einer Tafel der gleichen Serie zugehörende Stück VAT 10249. Der schlechte Erhaltungszustand dieses Fragments verbot damals die Mitveröffentlichung, für VAT 10249 vgl. man daher Nr. 47 meiner „Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts". In dankenswerter Weise wird das Fragment ergänzt durch das ebenda Nr. 62 mitgeteilte Bruchstück VAT 11919, das zwar nicht der gleichen Serie angehört, wohl aber die genau gleiche Anordnung der Göttternamen bietet. Wenn somit auch weder die Angaben für die Lesung, noch die Buchstabierungen ergänzt werden, so wird doch die Reihe der Göttternamen auf VAT 10249 vervollständigt. Sie lautet:

^{d}*Asaru-lù-dùg*
^{d}*Amar-ud*
^{d}*Šar-pa-ni-tú* (Var. *-tum*)[1]
^{d}*Na-bi-um*
^{d}*AG*
^{d}*Taš-me-tum*
^{d}*A-ra-aḫ-tum*
^{d}*Mi-uš-šár*
^{d}*Ka-di*
^{d}*GAL* (lies: *[. . . .]-ra-an*)
^{d}*Kúr-gal*
^{d}*Di-kud* (lies: *[. . . .]-a-an*)
^{d}*KUD*, ^{d}*KUD* (lies: *da-a-an*)
^{d}*MUŠ* (lies: *[še-ra-]aḫ*)

Dann folgt ein Trennungsstrich und nach etwa zwei Zeilen der untere Tafelrand.

Z. 7 ^{d}*A-ra-aḫ-tum* ist bisher nicht bekannt, vermutlich handelt es sich um die Gottheit des gleichnamigen Kanals. — Z. 8 ^{d}*Mi-uš-šár* (Deimel, Pantheon Babylonicum Nr. 2222), die „Friseuse" der *Šarpanitu*. Das Zeichen *MI*, welches sonst *gi-ig-ga*, *gi-ik-ki*, *gig-gi-ga* oder ähnlich buchstabiert wird (s. Christian, MVAG 1913, 1 S. 17, 18, 41 Brünnow Nr. 8911 f.), wird hier abweichend durch *ig-gi-gu* bezeichnet. — Z. 10 ^{d}*GAL* erhält eine, bisher nicht anderweitig belegte Lesung, die auf *[. . . . .]-ra-an* endet; leider ist das voraufgehende Zeichen zu beschädigt, um etwas Sicheres ausmachen zu können. — Z. 13f. ^{d}*KUD* ist *da-a-an* zu lesen. — Z. 15 ^{d}*MUŠ*, buchstabiert *mu-[šu]*, hat die Lesung *[še-ra-]aḫ*; vgl. VR 52, 19 Deimel Nr. 3121. —

[1] So! nicht doppeltes ^{d}*Amar-ud*, wie ich MVAG 1916 S. 181 angab.

VAT 7478, Kol. III 30 ff.

Von Carl Marstrander.

Erhalten ist nur:

Sum.	Akk.	Heth.
GÚ-RI (?)-	[ ] . . *-a*	
GÚ- . .	[. . . . *-g*]*a-a*	
GÚ-	[ ] . . *-ga-a*	*e-ni-*
GÚ- . .		*an-ni-iš*
GÚ-		*ka-a-áš*
GÚ- . .		*e-ni-iš-pe*

Vgl. Weidner, Studien zur Heth. Sprachw. S. 67.

Da die Themata *ka-a-* und *e-ni-* wie Hrozný erwiesen hat, beide Hethitische Demonstrativpronomina bilden, so ist in der Akkadischen Spalte . . *a*, *-ga-a* in *a-ga-a* zu ergänzen.

Das neben *e-ni-iš* stehende Heth. *an-ni-iš* kann entweder in schwachbetonter Stellung aus *e-ni-iš* entstanden sein (falls dieses ursprüngliches *e* hat und nicht zuerst auf Heth. Boden aus **ei-no*, **ei-ni* entwickelt ist), oder aber auf einem ablautenden vorheth. **oni-* beruhen.

Ein Sumerisches mit *GÚ-* anlautendes Demonstrativpronomen war bisher nicht belegt.

Neuarab. iġr „Fuss".

Von V. Christian.

Der modern arab. Ausdruck für „Fuss", iġr, wird gewöhnlich aus der schriftarab. Form riǧl erklärt (so Bauer, „Das paläst. Arabisch" 3. Aufl. S. 16; s. a. Dillmann, lex. S. 804 unter ʾgl). Beachten wir jedoch die bei Bauer a. a. O. S. 58 aufgeführte Verkleinerungsform ġreijāt „Füsschen", so wird klar, dass iġr ein nach Art vom ism, ibn usw. mit Vorschlagsvokal gebildetes zweiradikales Substantivum ist. Es leitet sich her von der Wurzel ġr „gurgeln 〉 fliessen, laufen, rollen 〉 rund sein"; iġr also „der Läufer, Fuss". Eine andere Bedeutungsentwicklung der Wurzel ġr liegt vor in جُوْر „Fremder", hebr. גֵּר, nämlich „gurgeln, röcheln 〉 elend, bedrückt sein". Daher جور „(bedrückt sein 〉) Schutz suchen; (bedrücken 〉) ungerecht sein" 3: „in

Digitized by Google

Schutz, Klientel nehmen, Nachbar sein, gute Nachbarschaft halten"; جَوْر „Gewalttätigkeit, Tyrann; (bedrückt, rechtlos ⟩) Fremder". Hierher wohl auch der Ausdruck مِن جَرَاكَ, „(zu deinem Schutze ⟩) deinetwegen". Ferner ass. גיר „bedrücken ⟩ befehden" (hb. גור II), גרה „befehden", garû, girû „Bedrücker, Feind, Widersacher"; hb. גור I „(bedrückt, recht los sein ⟩) sich als Schützling oder Gast niederlassen", גור III „(bedrückt sein ⟩) sich fürchten". Schliesslich gehört zu dieser Bedeutung der Wurzel ǧr wohl auch جَارِيَة „(die Bedrückte ⟩) Sklavin", und als Weiterbildung der Wurzel mit أ arab. أَجِير „Diener, Arbeiter, Tagelöhner", ass. agru, agarru „Mietsklave", أَجَر „(Diener sein ⟩) um Lohn arbeiten; (zum Diener machen ⟩) in Lohn nehmen; vermieten; 3: mieten, sich (vermieten ⟩) prostituieren"; أَجْر „Lohn, Wiedervergeltung, Geschenk".

Zur Aussprache von יהוה.

Von Felix Perles.

Vor kurzem hat M. Güdemann[1] die herkömmliche Lesung יַהְוֶה in Zweifel gezogen und dafür יְהוָה als die richtige Form nachzuweisen versucht. Als Hauptargument dient ihm die Tatsache, dass weder im biblischen noch im nachbiblischen Hebräisch der Hiphil von היה bzw. הוה gebraucht wird, während der Piel der beiden Stämme im Neuhebräischen vorkommt. Trotz mancher Bedenken gegen Güdemanns Annahme[2] verdient dieselbe doch ernste Beachtung. Als wichtige Stütze für dieselbe wäre die in den Aram. Papyri von Elephantine geläufige Form יהו anzuführen, die sich dann ohne Schwierigkeit als יְהוֹ d. i. als regelmässiges futurum apocopatum erklären liesse, während nicht recht ersichtlich ist, wie aus יַהְוֶה sich יהו entwickeln konnte. Freilich bliebe dann immer noch die Abkürzung יָהּ unerklärt. Dagegen ist die von Theodoret überlieferte Aussprache Ἰάβε keine Gegeninstanz. Denn z. B. auch יְהַלְלְאֵל (I. Chr. 4, 16) ist in LXX durch Ἰαλλελήλ[3] wiedergegeben.

[1] Freie Jüdische Lehrerstimme 1917, Nr. 3/4, Sp. 37 ff.
[2] Vgl. S. Redisch ebd. Nr. 5/6, Sp. 73 ff.
[3] So richtig A, während Ἀλειήλ in B lediglich Haplographie ist, da ναὶ vorangeht.

Ein neun-monatiges Jahr im Keltischen.

Von Julius Pokorny.

Die Frage, wieso man dazu kam, eine Woche von gerade neun Nächten in der arischen Vorzeit anzusetzen, war bisher noch nicht befriedigend gelöst, da eine neuntägige Himmelserscheinung wohl kaum festzustellen wäre.

Georg Hüsing hatte zwar vermutet, dass die neun-tägige Woche nach dem Muster eines neun-monatlichen Jahres gebildet worden sei, das wiederum auf die Dauer der Schwangerschaft zurückzuführen wäre, allein so ansprechend jene Vermutung auch war, so stand ihr doch die Tatsache entgegen, dass ein Jahr von neun Monaten in der arischen Welt anscheinend nicht nachzuweisen war.

Mit um so grösserer Freude ist es zu begrüssen, dass wir im keltischen Irland, das ja bekanntlich die neun-tägige Woche *(nómad* < **nev̥m-etā)* kennt, ein solches neunmonatliches Jahr tatsächlich nachweisen können. Die betreffende, bisher unveröffentlichte Stelle, findet sich im Book of Leinster (S. 319 a, b), einer Handschrift des 12. Jahrhunderts (und in Rawlinson B 502, S. 147 a 39), muss jedoch, nach der Sprache zu urteilen, ursprünglich im 8. Jahrh. n. Chr. zuerst aufgezeichnet worden sein. Sie ist eingefügt in eine Genealogie, die die sagenhaften Stammväter des irischen Volkes der ʿÉrainn *(< *akroni*, „die Erhabenen"?) behandelt.

Gabais Dári mac Dedad rígi con-erbailt dia ruc a ingen in mac (.i. Noine). Atrubairt in drúi ris, intan noberad a ingen mac, iss and atbelad. Co-rrabi comet aice furri. Arāide rostorrchestar Mac ind Oc (scilicet quidam diabolus) dia luid ind ingen tria mesca assin dún. Co-rragbatar na druid [for a broind] co cend nói mbliadan .i. nói mīs fá nói, co rucad in mac .i. noidiu nói-brethach .i. nóe mbretha ruc iarna gein fochetóir. Is amlaid rogēnair co trilis fot da lám fair ⌐ co cassulcha. Marb trá Dáre mac Dedad intan rucad Noine.

„*Dáre* (< **Dārios*) der Sohn des *Deda* ergriff die Herrschaft bis er starb, als seine Tochter den Sohn (nämlich *Noine*) gebar. Der Druide hatte ihm verkündet, er würde sterben, sobald seine Tochter einen Sohn zur Welt brächte. Deshalb hielt er sie in Gewahrsam. Trotzdem aber schwängerte sie *Mac ind ʿOc*[1],

[1] Wörtlich: „Der Sohn der beiden jungen Leute", eine Mythengestalt, deren eigentlicher Charakter aus der keltischen Ueberlieferung schwer zu ergründen ist. Er ist besonders durch seine Zauberkunst, seine Liebesabenteuer und seine wundervolle Musik bekannt. Auch soll er durch eine List seinen Vater *Dagda*, den Allvater und „guten Gott" um sein Reich gebracht haben (vgl. Zeus und Kronos?) — eine der zahllosen Verwechslungen von Vater und Sohn (*Ṫrtta* und *Ṫrêṫóna*).

Digitized by Google

als das Mädchen im Rausche aus der Festung heraus ging. Die Druiden hielten ihren Leib neun Jahre lang, das heisst neun mal neun Monate in ihrer Gewalt, bis endlich doch ein Sohn geboren wurde, ein Knäblein *nói-brethach*, d. h. neun Sprüche *(bretha)* fällte er sofort nach seiner Geburt. Mit Locken, zwei Spannen lang, und gewelltem Barte kam er zur Welt. Sobald *Noine* geboren wurde, starb *Dáre* der Sohn des *Deda*".

Textlich auffällig ist die Ausdrucksweise, die von der Geburt „des" Sohnes statt „eines Sohnes" spricht. Der Name des Kindes *Nóine* (< **nev„n-jo-s)* welcher „der Sohn der Neunten" bedeutet, lässt uns im Zusammenhange damit vermuten, dass vorher neun Töchter zur Welt gebracht worden seien, und dass das „in Gewalt halten" des Leibes nicht darin bestanden habe, dass die Geburt neun Jahre lang im Mutterleibe zurückgehalten worden sei, sondern dass neunmal an Stelle „des" Sohnes eine Tochter geboren wurde. Wir haben uns, wie aus den folgenden orientalischen Parallelen hervorgeht, die Sache offenbar so vorzustellen, dass eine Tochter die andere zur Welt bringt, bis dann die letzte den Sohn gebiert. Die obige Erklärung von *nói-brethach* ist offenbar eine Glosse des Schreibers, der seine Vorlage nicht mehr verstand, denn *nôi-brethach* kann auch „der neunmal geborene" heissen, was ganz klar ist, wenn man bedenkt, dass er vorher achtmal als Tochter zur Welt gekommen war.

Die Richtigkeit dieser Interpretation ergibt sich ganz deutlich, aus dem iranischen Mythos von *Jama* und *Θrêtôna* (Spiegel, Eran Altert. 537 f., Justi, Iran. Namenb. 390, Sacred Books of the East V 132, Hüsing, Beiträge zur Kyrossage S. 23).

In diesem Mythos wird erzählt, dass der gute König *Jama* von dem bösen *Dahâka* getötet wird. Einerseits wird nun *Θrêtôna* als Enkel des *Jama* bezeichnet, andererseits als dessen neunter Nachkomme durch seine Tochter *Frnk*; er ist also ebenso wie der irische *Nóine* gleichzeitig Enkel und neunter Nachkomme des Königs. *Dahâka* träumt dann, dass er durch einen jungen Mann gestürzt werden wird; vergeblich ist aber sein Versuch, den Knaben *Θrêtôna* aufzufinden. Er wird schliesslich von ihm besiegt und unschädlich gemacht.

Dahâka entspricht nicht nur mythisch genau dem Astyages, sondern auch dem Namen nach. Im Avestischen heisst Astyages nämlich *Aži-dahâka;* die Sache ist natürlich die, dass der Mythos infolge des Zusammenwerfens der Namen später auf den historischen Mederkönig und dessen Enkel *Kyros* übertragen wurde[1]. In der bekannten Version der *Kyros*-Sage ist also *Kyros (Θrêtôna)*[2] der Enkel des *Dahâka* und nicht der des *Jama*. Dieser Zwiespalt[3] findet sich auch bei anderen Versionen der *Kyros*-Sage; so handelt es sich in der Sage von *Romulus* ebenfalls um einen guten und bösen Herrscher *(Numitor* und *Amulius)*, während in der *Lug*-Sage (vgl. Lessmann, Die Kyros-Sage) der böse Herrscher gleichzeitig der Grossvater des Knaben ist. Daraus folgt klar, dass es zwei Varianten der Sage gab: Eine, wo es zwei Brüder gab, von denen der Gute durch den Bösen getötet wurde, und eine andere, offenbar die ältere, wo nur ein einziger Herrscher vorkam, der, ähnlich wie es in einer Version der *Jama*-Geschichte angedeutet ist, ursprünglich gut war und erst später böse wurde; daraus hat man dann zwei verschiedene Gestalten abstrahiert.

Die irische Sage von *Dáre*, die von der iranischen Sage gleichzeitig Licht erhält und zurückgibt, stellt sich somit als Variante der *Kyros-*, bezw. *Lug*-Sage[4] dar und ist besonders deshalb wertvoll, weil sie uns aus altirischer Zeit die Geschichte von der Jugend des Gottes *Lug* erzählt, die bisher nur aus einem modernen irischen Märchen (O' Donovan, Annals of the four Masters I 18 f.) bekannt war. Es kann kein Zweifel obwalten, dass *Nóine* nur ein anderer Name für den Gott *Lug* ist, wie *Dáre* für den Riesen *Balor*.

Die iranische Sage, wo der Enkel des Herrschers gleichzeitig durch neun Generationen[5] von ihm getrennt ist, macht es uns ganz klar, wie wir das „in Gewalt halten" der irischen Druiden aufzufassen haben, ebenso die neun Mütter des Heimdall, die ihn natürlich nicht alle zugleich, sondern gleichsam nur hintereinander, eine durch die andere, geboren haben können. Die „neun Mütter" sind somit als übertragener Ausdruck für „neun Ahnen-Mütter" zu verstehen; zugleich aber ist es immer wieder unser Held, der neunmal als Tochter und erst das zehnte Mal als Sohn wiedergeboren wird. Wenn die irischen Druiden den Leib der Mutter „neun Jahre, das ist neun mal neun Monate" in ihrer Gewalt halten, so haben wir uns vorzustellen, dass diese neun Jahre nicht hinter einander abliefen, dass vielmehr bei jedem

[1] Vgl. Hüsing, Beiträge z. Kyrossage S. 12—17, OLZ 1913 Sp. 97—101.

[2] Diese Gleichung schon bei Ad. Bauer, Die Kyrossage S. 20 f.

[3] Vgl. aber Hüsing, Beitr. S. 21—23, = OLZ 1903 Sp. 200 ff.

[4] Vgl. Lessmann, Kyrossage, S. 13—18.

[5] Später 10 (= 9 + 1), vgl. Justi, Iran. Namenbuch S. 390.

Digitized by Google

Sprössling der Tochter immer nur für das Jahr der Schwangerschaft die Druiden ihren Zauber ausübten.

Es kann also gar kein Zweifel obwalten, dass das neun-monatige Jahr tatsächlich der „alt-arischen Kalenderrechnung" angehört und dann doch wohl der Schwangerschafts-Periode entlehnt ist.

Besprechungen.

Unger, Eckhard: Die Stele des Bel-Harran-beli-ussur ein Denkmal der Zeit Salmanassars IV. (Publikationen der Kaiserlich Osmänischen Museen III.) Mit drei Tafeln. 16 S. gr. 8°. 7 Piaster. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co. 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Die jetzt im Konstantinopler Museum aufbewahrte Alabasterstele des Palastvogts *Bêl-Ḫarrân-bêl-uṣur* (Inv.-Nr. 1326) ist bereits seit 1894 bekannt. Sie wurde damals in Tell Abta, westlich Mosul, entdeckt und alsbald durch Scheil publiziert. Die Stele enthält ausser einer 30-zeiligen Inschrift das Relief der nach links gewendeten Figur des Beamten, der sich im Gebet vor den symbolisch angedeuteten Göttern befindet.

Unger kann auf Grund eingehenden Studiums eine Reihe wertvoller Beobachtungen vorlegen. Neben epigraphischen Bemerkungen weist er nach, dass die angebliche Stadt ^{ai}*Kul-ba-ri* (so KB IV S. 102) auf einer falschen Lesung beruht; Scheil ist mit seiner Lesung: *ala ina mad-ba-ri* „eine Stadt in der Steppe" im Recht[1]. Ferner wird gezeigt, dass die Stele in Zeile 9 einer Korrektur unterworfen wurde: ursprüngliches ^{d}*Šùl-ma-nu-ašared* ist nachträglich in *Tukulti*"*-apil-ê-šár-ra* umgeändert worden. *Bêl-Ḫarrân-bêl-uṣur* war also unter beiden Königen Salmanassar IV und Tiglatpilesar IV (nicht III) Palastvogt, *nâgir êkalli*. Für 741 ist er unter diesem Titel als limu bezeugt. Der gleichnamige, aber als *śakin Gusana* bezeichnete limu des Jahres 727 kann unmöglich mit ihm gleichgesetzt werden. Unser *Bêl-Ḫarrân-bêl-uṣur* war offenbar schon in jungen Jahren Palastvogt unter Salmanassar IV, gab später sein Amt ab, wurde aber unter Tiglatpilesar IV erneut mit diesem Amte betraut; aus Dankbarkeit hat er den Namen dieses Königs in die Inschrift seiner Stele hineinkorrigieren lassen. — Die Stele ist somit eine Probe der assyrischen Provinzkunst der Zeit Salmanassar IV.

Die Tafeln bieten eine Abbildung der ganzen Stele (nach Phot. Nr. 242), eine sehr dankenswerte Kopie der Inschrift von der Hand Ungers, eine Reproduktion der korrigierten Inschriftstelle (nach Phot. Nr. 2654).

[1] [Ich habe damals die Lesung *Kul* für *ina mad* versucht und vorgezogen, weil ich Anstoss an der Form *madbar* nahm; durch die Annahme, dass *madbar* Lehnwort im Assyrischen ist, wird der Anstoss behoben. F. E. P.]

Gressmann, Hugo: Das Weihnachtsevangelium nach Ursprung und Geschichte untersucht. 46 S. gr. 8°. M. 1.20. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1914. Bespr. von W. Erbt, Neumünster.

Gressmann bezeichnet das Weihnachtsevangelium richtig als Legende. Darin kommt die religionsgeschichtliche Schule mit meiner Auffassung der biblischen Erzählung überein. Aber ihr ist das Verständnis für die Bedeutung der Legende versagt. Fragt man sie, was Legende sei, so erhält man zwar eine poetisch klingende Antwort, etwa „Uebermalung des historischen Hintergrundes mit den Goldfarben märchenhafter Phantasie". Allein die Frage nach dem Zweck, den die Schöpfer der Legende verfolgten, bleibt unbeantwortet. Namenlose Kräfte lässt Gressmann walten, „die volkstümliche Tradition": „Auf den Meister, den ‚man' ehren wollte, hat ‚man' alle die erhabenen Geschichten und schönen Motive gehäuft, die ‚man' bereits kannte, natürlich, wie es sich bei ‚guten Erzählern' von selbst versteht, nicht in sinnloser Sammlung, sondern mit verständnisvoller Auswahl dessen, was für ihn bezeichnend ist."

Gegen diese Träume stubengelehrter Phantasie gilt es nüchtern zu fragen, warum erzählte ‚man' Legenden? Die Jünger, die sich, mit Wellhausen zu reden, eines schönen Abends auf einsamer Stelle am See im Zusammensein mit dem Meister erinnerten, haben sich sicher nicht die Legende von der wunderbaren Speisung erzählt. Wir haben die Aufgabe des Geschichtsforschers vor uns und sollen nicht empfindsame Feuilletonisten sein.

Drei Gründe führten zur Legendenschöpfung: Die Not, sich selbst zu erbauen, der Zwang, sich zu verteidigen, der Drang, Anhänger zu werben. Indem die Jünger auf sich selbst gestellt waren, mussten sie sich mit allen ihnen aufsteigenden Bedenken und Zweifeln abfinden, die Sprache schaffen, in der sie zu sich selbst und zu den Glaubensgenossen von ihrem Erleben reden konnten; sie mussten sich gegen die Einwürfe der Gegner wappnen und die Ausdrucksformen finden, die der eignen Ueberzeugung die Umwelt gewinnen konnten. Jesus hat nicht „wie ein Magnet Geschichten und Motive angezogen", sondern die auf sich gestellten Jünger haben aus dem geistigen Bestande heraus, über den sie als ehemalige Hörer ihres Meisters und als Kinder ihrer Zeit und ihres Landes verfügten, die Jesuslegende geschaffen: sie haben eine absichtsvolle Arbeit geleistet. Man merkt es der Legende noch heute an, wie sie zurecht-

Digitized by Google

gebogen worden ist, sie ist kein Werk aus einem Guss, wohl aber von eigenartigem Stimmungsgehalt und besonderer Haltung. Dazu kommt noch die Tatsache, dass sich deutlich zwei Geistesrichtungen feststellen lassen: über die von einer bestimmten Auffassung heraus geschaffene Legende, die bereits eine feste, nicht mehr zu verrückende Gestalt, gewissermassen kanonisches Ansehn gewonnen hatte, sind — dem Geschichtsforscher deutlich erkennbar — Hände gekommen, die sie in ein anderes Licht zu setzen versuchten. Der hellenistische Jüngerkreis am Mittelmeer, der sich um Petrus scharte, hat seine Vormachtstellung an die von Jakobus geleitete „Gottesgemeinde" streng judaistischer Färbung verloren. Diesen geschichtlichen Vorgang habe ich in meiner Schrift „Jesus" erwiesen.

Das Weihnachtsevangelium ist die eine grosse Schöpfung der Jakobuspartei neben der anderen Legende von der Auferstehung nach 40 Tagen, durch die die Jesuslegende der Hellenisten umgedeutet werden sollte. Sie hat die Geburtslegende des Davidssohnes, die an Bethlehem haftete, ursprünglich die Göttergeschichte des Stadtheiligtums aus uralten Tagen, auf die der bekannte Michaspruch anspielt, auf Jesus bezogen. So wurde er als Davidssohn ausgegeben und ihm damit alles zugeeignet, was sich für die jüdische Hoffnung an diese Gestalt knüpfte. Dies geschah im Gegensatze zu der Legende der Hellenisten, die den Meister als Menschensohn gefeiert hatte, als die Inkarnation des göttlichen Hohenpriesters, der an dem himmlischen „Modell der Gotteswohnung" waltet (Exod. 25_9), als den Josua ben Joseph redivivus, als der schon in nachexilischer Zeit der Hohepriester Jesua bei seiner („Esra" =) Reformation aufgetreten war. Ich verweise vorläufig auf meine Artikel zum Hesekiel- und Danielbuche in dieser Zeitschrift. Wie das Prädikat „Menschensohn" den Juden geläufig war, so war es auch der hellenistischen Welt mit ihrer Vorstellung von dem Urmenschen unmittelbar verständlich. Diese hellenistische Legende war unter ausdrücklicher Ablehnung der Idee einer Davidssohnschaft geschaffen worden (Mark. 12_{35-37}).

Das Weihnachtsevangelium hat sich, wie Gressmann zeigt, mit der Petruslegende von dem Messias Jesus ben Joseph und der wegen des ältesten Christennamens *οἱ γρηγοροῦντες* (Mark. 13_{33} ff.) = *τῶν Ναζωραίων αἱρεσις* stark betonten „Vaterstadt" Nazareth abfinden müssen. Seinen unmittelbaren Vorläufer hat es in der Allegorie des Hesekielbuches Kap. 16. Dort verwendet der Prophet die Legende des im Lande eingesessenen Zweiges der Davididen — Šešbaṣar ist der augenblickliche Fürst Jerusalems — zur Beleuchtung der Gegenwart (Januar 530). Ich setze den Text, der aus sieben Strophen von je fünf Versen mit 2 + 2 Hebungen besteht, her:

20 1 Es war im siebenten Jahr, im fünften,
am zehnten des Monats, da erschienen bei mir
einige von den Aeltesten Israels[1], Jahwe zu befragen,
und liessen sich vor mir nieder. Er sprach zu mir:
16 2 Menschensohn, 3 so spricht Jahwe zu Jerusalem[2]:

Dein Vater war ein Ephratiter[3], deine Mutter Ḫittît.
4 Am Tage deiner Geburt[4] schnitt man deine Nabelschnur nicht ab,
wurdest du weder mit Wasser gewaschen, noch mit Salz abgerieben,
noch in Windeln gewickelt; 5 kein Auge erbarmte sich dein[5],
Mitleid zu üben[6]; geworfen wurdest du aufs freie Feld[7].

---

6 Da ging ich vorüber[7] und sah dich zappeln in deinem Blut.
Ich sprach zu dir[8]: Lebe 7 und wachse[9] wie das Gewächs des Feldes! Und du wuchsest und wardst gross

---

[1] Der Bearbeiter hat nach seinem auch sonst zu beobachtenden Verfahren den Anfang des Prophetenspruches zweimal als Einleitung längerer Auseinandersetzungen über den Götzendienst benutzt (Kap. 14, 24). „Männer": Leserzusatz.

[2] Der Bearbeiter hat die Allegorie weiter auf das Thema „Götzendienst" hin ausgesponnen unter dem Gesichtspunkt: „Halte Jerusalem ihre Greuel vor".

[3] Ein Glossator hat den Satz zusammengefasst: „Deine Herkunft ist aus dem Lande des Kanaaniters". Infolgedessen ist das ursprüngliche האמרי in האפרתי, dem הכנעני entsprechend, verwandelt worden. חתית hat einen doppelten Klang: Hettiterin und Schrecken. Es handelt sich um eine Gestalt wie Rahab, Tehôm. Dieser Doppelklang „Ausländerin" und „Ungeheuer" ist vom Propheten beabsichtigt.

[4] „Da du geboren wurdest": erklärende Glosse zu „deiner Geburt", das durch sie zuerst aus dem Text verdrängt, dann am Rande nachgetragen und endlich mit dem Glossenzeichen | = ו in den Text zurückgebracht worden ist.

[5] „Dir eins von diesen Dingen zu tun": erklärende Glosse.

[6] עליך: Glosse, die im folgenden mehrfach als überflüssige Verdeutlichung erscheint.

[7] „So verachtete man dein Leben an dem Tage, da du geboren wurdest": Randnotiz eines Lesers.

[8] „In deinem Blute": Abschreiberversehen, aus dem unmittelbar Vorhergehenden wiederholt. Ebenso ist der ganze Satz versehentlich wiederholt worden.

[9] Nach LXX. עמח ist Motivwort (Tammuz in Bethlehem s. u.). נחתיך erklärende Glosse zu ורבי.

Digitized by Google

und kamst zur Reife[1]: die Brüste waren straff geworden,
und dein Haar sprosste; und du warst nackt[2].

---

8 Da ging ich[3] vorüber[3] und sieh, die Zeit der Liebe war für dich da.
So breitete ich meinen Fittich aus[3] und bedeckte deine Scham
und schwur dir zu[4], und du wardst mein.
9 Ich badete dich mit Wasser[5] und salbte dich mit Oel,
10 kleidete dich in buntes Gewand und beschuhte dich mit Tachaschleder.

Ich band dir Byssus um und hüllte dich in Schleier,
11 schmückte dich[6] und legte Spangen an deine Arme,
eine Kette um deinen Hals, 12 einen Reif[7] an deine Nase,
Ringe an deine Ohren und eine Krone[8] auf dein Haupt.
13 Feinmehl, Honig und Oel genossest du.

So warst du überaus schön und gelangtest zum Königtum[9].
15 Doch da pochtest du auf deine Schöne[10]
16 und nahmst von deinen Gewändern
und bereitetest dir bunte Höhen[10].
17 Du nahmst die Geräte[11] aus meinem Gold und Silber[12]
und machtest dir Mannbilder[10].

---

18 Du nahmst deine bunten Gewänder und hülltest sie ein[13].

19 Feinmehl, Oel und Honig, damit ich dich genährt, —
das legtest du ihnen vor als lieblichen Geruch[1]
20 und nahmst deine Söhne[2] 21 und gabst sie ihnen —
22 und gedachtest nicht der Tage deiner Jugend[3].

Die Legende des Hesekielbuches berichtet von der bösen Kindheit der Urmutter, die schliesslich das Gotteskind empfängt. Allein sie selbst vergisst ihre schlimme Jugendzeit und gibt ihren Buhlen ihre Söhne (Kronos-Rheia-Motiv). Hier bricht der Prophet naturgemäss ab; denn er hat sein Ziel erreicht, das Jerusalem seiner Zeit zu schildern, das auf Grund des Kyrosediktes im Jahre 537 „von Fremden", von den Landesbewohnern gegründet worden war, in dem sich die im Jahre 534 zurückgekehrten Exulanten, „das Gotteskind", niedergelassen hatten, um in ihren Hoffnungen bitter enttäuscht zu werden: Gola und 'am ha'areṣ konnten sich nicht vertragen.

Eine andere Gestalt der Legende ist uns aus der Urgestalt der Apokalypse vertraut, der Schrift, die die Jakobuspartei aus ihrer johanneischen Vergangenheit als Täufersekte in das Christentum mitgebracht hat. Hier wird das von der Jungfrau geborene Gotteskind von dem Drachen bedroht, aber gerettet und an sicherem Orte gepflegt, bis es herangewachsen ist und als Gottesstreiter erscheint (Jesus S. 150ff.).

Die Davidlegende liegt uns, wie Winckler gezeigt hat, in der Gestalt der Heroensage im Buche Ruth vor.

So wird es klar, dass auch der bethlehemitische Kindermord und die Verfolgung des Jesuskindes zum Weihnachtsevangelium gehört. Seine Fortsetzung bei Lukas ist in der Absicht gegeben, nachzuweisen, dass das Gesetz Moses

---

[1] עד עדים nach J. D. Michaelis.
[2] „Und Blösse": Glosse nach dem Folgenden.
[3] „Und sah dich": Glosse nach V. 6. Die Beiwohnung findet statt wie im Buche Ruth in der "res acta-Erzählung" Wincklers (Forschungen III S. 77): Du hast deinen Fittich über deine Magd ausgebreitet (Ruth 3₉, vergl. auch 2₁₂ von Jahwe selbst gesagt).
[4] „Ich ging einen Bund mit dir ein, Spruch Jahwes": Deutung eines Lesers.
[5] „Ich wusch dein Blut von dir ab": verfehlte Deutung eines Lesers, der an Vers 6 denkt. Geschmacklos ist die Deutung Bertholets: „Wir haben an das Blut der Menstruierenden zu denken". Die Beiwohnung ist ja eben vollzogen worden!
[6] „Mit Schmuck": verdeutlichende Glosse.
[7] „Und ich legte": wiederholende Glosse.
[8] ותפארת: ausschmückende Glosse eines Lesers. Vers 13a ist die kurz zusammenfassende Randnotiz eines Lesers.
[9] Vers 14 ist der Zusatz des Bearbeiters, der die Frau mit den Völkern huren lässt.
[10] Bearbeiterzusatz wie Nr. 4 folgt.
[11] „Deiner Zier": Glosse wie Nr. 3.
[12] „Die ich dir gegeben": erklärende Glosse.
[13] „Mein Oel und meinen Weihrauch legtest du ihnen vor": vervollständigende Glosse zum folgenden. Ebenso das folgende: „Mein Brot, das ich dir gegeben hatte". Dieser Glossator vermisste die Anspielung auf Bethlehem.
[1] „So war's, Spruch Jahwes": entrüstete Randbemerkung eines Lesers.
[2] „Und deine Töchter, die du mir geboren": ergänzende Glosse. „Du hast sie für sie zum Frasse geschlachtet": erklärende Glosse. „War's zu wenig mit deiner Hurerei!": entrüstete Randbemerkung eines Lesers. Vers 21: „Du schlachtetest deine Söhne, indem du sie verbranntest" — Glosse eines Lesers, der an das Molochopfer denkt, der aber noch nicht die die Töchter einführende Glosse vorfand.
[3] In Vers 24 greift der Bearbeiter ein, dem auch die folgende Ausführung gehört. Ein Glossator hat den wuchtigen Schluss durch die Wiederholung abgeschwächt: „da du nackt und bloss warst und zappelnd in deinem Blute warst". Er fand bereits die erklärende Glosse vor: „Du hast sie geschlachtet" und wollte den Gegensatz schärfer betonen.

Digitized by Google

schon in der ersten Kindheit des Helden genau beachtet worden ist: „unter das Gesetz getan" als Polemik gegen die Hellenisten, die behaupten, er werde „die mosaischen Sitten ändern". Hier fiel vorläufig die Legende von der Verfolgung des Jesuskindes hin, die die unumgänglich notwendige Voraussetzung der Hirtenlegende bildet. So klafft zwischen der Geschichte von der Verkündigung und von der Geburt eine unausgefüllte Lücke. Einen ersten Versuch, sie auszufüllen, bietet das Lukasevangelium mit seiner Erzählung von der Reise nach Bethlehem, sich eintragen zu lassen. Einen zweiten, gelungeneren Versuch finden wir im Matthäusevangelium. Dort hat man den die Braut schmückenden und krönenden Wanderer durch die Weisen aus dem Morgenland ersetzt. Die Schwierigkeiten entstanden aber, weil Joseph und Nazareth gegebene Grössen waren, mit denen zu rechnen war. Hier zeigt es sich klar, wie sich das Verfahren Gressmanns rächt, „die Sagenkränze in die ursprünglichen Einzelsagen zu zerlegen". Das ist die Erbsünde der religionsgeschichtlichen Schule, hat die Teile in ihrer Hand, fehlt leider nur das geistige Band.

Ich setze die Motivreihe der Bethlehem-Ephrata-Geschichte her und kürze dabei ab: **H** Hesekiel, **R** Ruth, **W** Weihnachtsevangelium, **A** Apokalypse:

1. Die herzlosen Ureltern **H**, — **R**, — **W**, — **A**.

2. Das ausgesetzte Mädchen **H**, die kinderlose Witwe, die Ausländerin 2_{10} **R**, — **W**, — **A**.

3. Rettung durch den Wanderer **H**, der freundliche Landmann **R**, der Besuch des Engels **W**, — **A**.

4. Schwängerung durch den Wanderer **H**, durch den Trunkenen **R**, durch die Kraft des Höchsten **W**, die Schwangere **A** — — „Flügelausbreiten" **H**, **R**, „Beschatten" **W**.

5. Die Schmückung, Krönung und Speisung der Braut **H**, die Beschenkung mit Gerste und Heirat **R**, *Κεχαριτομένη* bei Lukas, die Beschenkung mit Gold, Weihrauch (vgl. den Glossator bei H) und Myrrhen bei Matthäus **W**, angetan mit der Sonne und auf dem Haupte ein Kranz von zwölf Sternen **A**.

6. — **H**, die Geburt des Sohnes **R**, die Geburt Jesu **W**, die Geburt des Knaben **A**.

7. Die Mannbilder **H**, der Löser, der sofort ausgeschaltete Nebenbuhler **R**, der böse König **W**, der Drachen **A**.

8. Die Hingabe der Söhne **H**, — **R**, der Kindermord **W**, die Vernichtung des Drittels der Himmelssterne **A**.

9. — **H**, — **R**, die Flucht des Jesuskindes **W**, die Entrückung des Knaben zu Gott **A**.

10. — **H**, — **R**, das Kind in Windeln in der Krippe **W**, der Knabe bei Gottes Thron **A**.

11. — **H**, — **R**, — **W**, der Drache bedroht den Himmel **A**.

12. — **H**, — **R**, — **W**, der vergebliche Kampf Michaels und der Engel gegen den Drachen **A**.

13. — **H**, — **R**, — **W**, der Knabe fliegt auf den Flügeln des grossen Adlers in die Wüste an seinen Ort **A**.

14. — **H**, — **R**, die Botschaft des Engels an die Hirten **W**, — **A**.

15. — **H**, — **R**, die Hirten finden danach das Kind **W**, — **A**.

16. — **H**, die Wartung des Kindes durch Naemi **R**, — **W**, der Knabe wird gewartet 3 ½ Zeiten **A**.

17. — **H**, — **R**, — **W**, der Knabe wird von der Erde behütet, als der Drache Wasser aus seinem Munde wie einen Fluss wirft **A**.

18. — **H**, die Namensgebung des Kindes durch die Nachbarinnen (man erwartet אמן der Pflegling) **R**, die Namensgebung (man erwartet sie von Symeon und Hanna) Jesu **W**, der Reiter auf weissem Ross heisst Treu (אמן) **A**.

Von den 18 Motiven stellen 11, 12, 13, 17 nur Variationen von 7, 9, 10, der Anfeindung des Kindes durch den Drachen dar. Von den übrigbleibenden 14 Motiven hat **H** 7, **R** 8, **W** 11, **A** 8. Der Motivverlust erklärt sich bei Hesekiel durch die Verwendung des Stoffes zu einer bestimmte Verhältnisse berücksichtigenden Allegorie. **R** hat Nr. 1 durch eine besondere Vorgeschichte ersetzt und den Konkurrenten des Gatten nur nebenbei abgetan. Daher fehlt die Motivreihe 8—15. Dafür aber ist Nr. 16 schlecht begründet. In **W** fehlt Nr. 1 und 2, wie es sich von selbst versteht; ein Marienleben lag noch unter dem Gesichtskreise der Zeit. Nr. 5 und 6 sind schlecht begründet, da mit Joseph und Nazareth zu rechnen war, wie schon gezeigt wurde. Aus demselben Grunde wollte auch die Begründung von Nr. 10 nicht gelingen, Nr. 16 musste übersprungen werden und Nr. 18 ist ohne Zusammenhang. Bei **A** fehlt die ganze Urgeschichte (1—3); **A** fasst sich in der Schilderung der Wartung des Knaben kurz, sein ganzes Interesse gehört dem Drachen, bringt er doch den Stoff unter der Ueberschrift „Wehe".

Nach den nachgewiesenen 14 Motiven kann man sich die uralte Göttergeschichte von Bethlehem rekonstruieren, die die nachexilischen Davididen, die sogenannten Tobiaden, sich angeeignet haben, aus der schliesslich unser Weihnachtsevangelium geflossen ist. Bemerkenswert ist die Unterbrechung der Ueberlieferung durch das Auftreten der Makkabäer, die dem Stoffe

Digitized by Google

die Ehrwürdigkeit uralter Vergangenheit zurückgeben musste und ihn den Parteikämpfen entzog. So haben wir es nicht nötig, mit Gressmann nach einem „ägyptischen Urbilde" zu suchen, das nach Judäa etappenweise gewandert sein soll, um zuletzt von den Christen übernommen zu werden. Bis aufwärts in die Amarnazeit lässt sich die Spur des Stoffes verfolgen (Bît-Ninib = Bethlehem, „Haus der Göttin Laḫama", O. Schroeder OLZ 15 Sp. 294 f.) und bis hinunter zu Hieronymus, der vom Tammuzdienste in der heiligen Höhle der Stadt[1] zu erzählen weiss. Wenn sich Parallelen rings in der Alten Welt aufzeigen lassen, so stösst man eben auch hier wieder auf den grossen geistigen Zusammenhang, der für sie bezeichnend ist, so sehr ihn auch Gressmann zusammen mit der religionsgeschichtlichen Schule zu leugnen versucht.

Zuletzt sei die Tatsache hervorgehoben, dass unser Stoff offen in der Apokalypse den astralen Hintergrund durchscheinen lässt. Aus den Motiven 5, 7, 8, 10 folgen interessante Gleichungen. Auch diese Feststellung wird der religionsgeschichtlichen Schule unbehaglich sein.

Dürr, Lorenz: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Mit 12 Abbildungen. XII, 76 S. gr. 8°. M. 3.50. Münster i. W., Aschendorff 1917. Bespr. von S. Landersdorfer, O. S. B., Scheyern bei München.

Eine sehr tüchtige Erstlingsarbeit, welche gleichzeitig als Programm des K. Neuen Gymnasiums in Würzburg erschienen ist. Es besteht gar kein Zweifel, dass die rätselhafte Berufungsvision des Propheten Ezechiel nur im Lichte der altorientalischen Altertumskunde allmählich in allen Einzelheiten verstanden werden kann. Was die Orientforschung für diesen Zweck bisher an Material bereitgestellt hat, hat der Verfasser mit anerkennenswerter Vollständigkeit zusammengetragen und verarbeitet, so dass das Verständnis des eigenartigen Abschnittes nicht unerheblich gefördert wird, wenn auch so manche Schwierigkeit nach wie vor bestehen bleibt. Alle Einzelheiten der Vision aufzuhellen wird vielleicht niemals gelingen.

Es sei mir gestattet, ein paar Bemerkungen und Nachträge anzufügen. Unter der im übrigen sehr reichlich herangezogenen Literatur vermisse ich die mir zufällig vorliegende Arbeit von L. Venetianer, Ezechiels Vision und das salomonische Wasserbecken, Budapest 1906, welche nicht nur auf Grund kritischer Behandlung des Textes zu einer gänzlich verschiedenen Auffassung der Vision überhaupt kommt, die eine Würdigung wohl verdient hätte, sondern auch bemerkenswerte Einzelheiten zur Erklärung selbst beiträgt. — Als Erläuterung zu Jahves Erscheinung im Sturm führt Dürr S. 11 auch den berühmten Traum Gudeas an (Cyl. A col. IV Z. 14 ff.), wo der Sturm zu den Füssen des Gottes Ningirsu liegt. Die Parallele ist in der Tat überraschend, so dass H. Radau, der in seinem Buche: The Creation Story of Genesis I a Sumerian Theogony and Cosmogony, Chicago 1902, S. 42 eine sehr dankenswerte Erklärung der genannten Vision gibt, den Gott Ningirsu geradezu mit dem מלאך יהוה indentifiziert. — Was die S. 21 ff. behandelten Kerubgestalten anlangt, welche den Thron Gottes tragen, so möchte ich unter voller Anerkennung der Berechtigung sie aus der orientalischen Anschauung heraus zu erklären, doch der Meinung Ausdruck verleihen, dass in letzter Linie der zugrunde liegende Gedanke der ist, dass die viergestaltigen Wesen als Vertreter der gesamten lebenden Schöpfung den Thron Gottes zu tragen haben. Gerade der Hinweis auf den Thron Sanheribs in Lakiš sowie die Darstellung auf den Grabreliefs der persischen Könige, wo der Thron des Herrschers von den Untertanen getragen wird, scheint mir diese Auffassung nahe zu legen. — Zu dem, was der Verf. S. 44 ff. über das Motiv des Adlers beibringt, möchte ich noch ergänzend hinweisen auf das, was ich über die göttliche Verehrung dieses Vogels in meiner Schrift: Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Programm des K. Gymnasiums Ettal 1914 S. 71 ff. zusammengestellt habe. — Zu dem S. 59 behandelten Symbol des allsehenden und allwissenden Gottes, darin bestehend, dass der Kerubwagen und nach 10, 2 die Wesen selbst mit vielen Augen ausgestattet sind, wäre als Parallele noch zu erwähnen eine Stelle aus einem altsumerischen Hymnus auf den Gott Adad (CT XV Z. 17 ff.), in welchem der Gott wiederholt als „Meister mit ringsblickendem Auge" bezeichnet wird. Vgl. dazu Zimmern, Bab. Hymnen und Gebete, zweite Auswahl, Leipzig 1911, S. 7 (AO 14, 1). — Endlich sei es mir gestattet, hier im Anschluss an S. 54 noch einmal auf die bereits in meiner oben erwähnten Schrift über die Götterliste des Mar Jacob von Sarug S. 95 aufgeworfene Frage zurückzukommen, ob sich der Vorwurf, den Mar Jacob in V. 90 der genannten Homilie gegen das auserwählte Volk erhebt, dass es sich sogar ein Götzenbild mit vier Gesichtern gemacht, etwa auf eine abgöttische Verehrung der von

---

[1] Der in A erwähnte „Ort des Knaben in der Wüste" war in Bethlehem in der dortigen Höhle lokalisiert. Den 3½ Zeiten entsprechen 49 Jahre. So alt ist nach der johanneischen Legende der Christus bei seinem Auftreten (Joh. 8₅₇, Jesus S. 152).

Digitized by Google

Ezechiel beschriebenen Kerubgestalten bezieht. Es fehlt uns freilich jegliche Unterlage für diese Annahme, denn die Bibel berichtet über ein Götzenbild mit vier Gesichtern, das von den Juden angebetet worden wäre, überhaupt kein Wort. Dass ausländische Gottheiten, die vierköpfig dargestellt wurden, etwa der Janus quadrifrons oder der Ἑρμῆς τετρακέφαλος oder der Bock von Mendes mit seinen vier Köpfen auf einem Halse (vgl. Burchardt, Zeitschr. f. Äg. 47 S. 114) in Palästina Eingang gefunden hätten, dafür fehlen alle Anhaltspunkte. Freilich bietet das uns bis jetzt vorliegende Material auch nicht den geringsten Hinweis darauf, dass bereits die Juden ähnlich wie später die christliche Kunst (vgl. W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst, Münster 1912) versucht hätten, die merkwürdigen Gestalten in der Berufungsvision des Propheten in effigie darzustellen, noch weniger, dass man ihnen abgöttische Verehrung dargebracht hätte. Denn der Tempel des Ezechiel, zu dessen Innenausstattung auch Kerube mit zwei (Menschen- und Löwen-)Gesichtern gehören (Ez. 41, 10) existierte in Wirklichkeit nicht. Aber ganz aus der Luft gegriffen kann Mar Jacob seine Beschuldigung auch nicht haben[1].

Vorstehende Bemerkungen haben selbstverständlich nicht den Zweck der tüchtigen Arbeit, deren Vorzüge ich rückhaltslos anerkenne, irgendwie Eintrag zu tun. Sie sollen vielmehr einen Beweis bilden für die Wertschätzung, die Ref. derselben entgegenbringt. Hoffentlich ist es dem Verfasser gegönnt, dieser seiner Erstlingsarbeit noch recht viele andere gleich tüchtige Leistungen auf dem an schwierigen Problemen so reichen Grenzgebiet zwischen der Bibel und der Geschichte des alten Orient folgen zu lassen.

Messel, N.: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. (Zeitschrift f. d. Alttest. Wissenschaft, Beiheft 30). IV, 188 S. gr. 8°. M. 6.50. Giessen, A. Töpelmann, 1915. Bespr. von B. Violet, Berlin.

Die Absicht dieses wertvollen Buches ist es, nachzuweisen, dass in der jüdischen Apokalyptik nicht, wie besonders Bousset meint, eine doppelte Eschatologie zu finden sei, nämlich eine nationale und irdische und andererseits eine übernationale und überirdische, welche letztere auch überall in ihrer vollen Entwickelung gehemmt und mit Ausnahme von Ansätzen nie rein und frei entwickelt worden sei. Dem frommen Juden habe die Hoffnung auf eine politische Wiederherstellung des jüdischen Staates nicht genügt, sondern er habe das Heil in etwas Höherem, in einem jenseitigen Dasein gesucht.

Messel ist im Gegenteil der Meinung, dies sei nicht festzustellen, weil „das Verlangen der einzelnen nach eigenem persönlichen Glück, nach Entschädigung für die Mühsale dieses Lebens, in der Teilnahme am allgemeinen Volksglück der Messiaszeit ihre Befriedigung fand, zu welchem Glück die Auferstehung den schon gestorbenen Frommen den Zugang eröffnete". Das Missverständnis sei durch die christliche Eschatologie entstanden. Aber auch diese, durch jüdische Steine auferbaut, habe zunächst auf der Erde, und zwar auf der palästinischen, gestanden. Nach einiger Zeit erst sei es anders geworden, und dann sei der Bau in die Transzendenz, in den Himmel emporgehoben worden. Dem frühen Christentum, nicht dem Judentum, habe diese bedeutungsvolle Tat angehört, den Antrieb dazu habe der Hellenismus gegeben.

Diese Frage ist der Faden, der sich durch das Buch zieht, es aber nicht in dem Masse bindet, dass das Interesse des Verfassers oder des Lesers dadurch von den Einzelheiten der Untersuchung ganz abgezogen wurde. Die Darstellung gliedert sich in die Abschnitte: „Der Heilsanbruch als Wunder, Naturkatastrophen in der Eschatologie, der Weltbrand, der neue Himmel und die neue Erde, Erneuerung der Schöpfung oder des Aeons, Verwandlung der Welt, „das Vergängliche" in Apk. Bar., die Bedeutung von αἰών (עוֹלָם), dieser Olam und der zukünftige Olam, das „Ende der Welt" und ähnliche Ausdrücke, der Himmel als Schauplatz des messianischen Heils, das Paradies als Schauplatz des messianischen Heils, das himmlische Jerusalem, der Chiliasmus, „das Leben" als ein Gut der Heilszeit, das ewige Leben, die Vernichtung des Todes, die Engelsgleichheit, die Verwandlung der Gerechten, die Dämonen und der Satan als Feinde Gottes, das eschatologische Gericht".

Die Einzeluntersuchung ist, soweit die sprachlichen Kenntnisse den Verfasser dazu befähigen (es fehlt ihm das Arabische, wohl auch das Aethiopische) sehr genau, wie mir z. B. der Abschnitt 16, „Leben als ein Gut der Heilszeit", bewiesen hat. Aber gerade dort ergibt sich für mich aus der Prüfung der behandelten Wörter Leben, Rettung usw., dass es sehr schwer ist, aus diesen schwebenden Begriffen ein ganz sicheres Urteil zu gewinnen, ob der Hauptgedanke Messels überall zutrifft. Doch bin ich zurzeit nicht in der Lage, darüber ein abschliessendes Urteil zu fällen, und be-

[1] Unterdessen ist es dem Ref. gelungen, hinter das Geheimnis dieser merkwürdigen Göttergestalt zu kommen und die Zusammenhänge mit den Keruben des Ezechiel aufzudecken, worüber er demnächst in einer eigenen Schrift berichten wird. [Korrekturzusatz.]

Digitized by Google

halte es mir vor, bis ich meine Ausgaben der Apokalypsen des Esra und des Baruch ganz vollendet habe und auch meine Untersuchung über die Verwandtschaft dieser beiden Schriften herausgeben kann. Der Krieg, dem ein Neutraler glücklich entnommen ist, hat uns Deutschen zu viele neue Aufgaben den alten hinzugefügt! Jedenfalls ist Messels Untersuchung sehr nützlich und wird bei späteren Forschungen genau zu beachten sein. Herrn Professor D. Marti gebührt der Dank für einen lesbaren deutschen Stil des Buches.

Dass Messel meine neue Einteilung der Esra-Apokalypse verwirft, tut mir leid. Schon Volkmar, Wellhausen und Gunkel haben die unbedingte Notwendigkeit derselben eingesehen, ich habe sie nur ausgeführt und werde mich durch Widerspruch kaum abhalten lassen, auch der Baruch-Apokalypse zu einer übersichtlichen Form zu verhelfen.

Baumgartner, Walter: Die Klagegedichte des Jeremia. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft 32.) VIII, 92 S. 8°. M. 5 —. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), Giessen 1917. — Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Baumgartner behandelt die sog. Klagegedichte des Jeremias, c. 11, 18—20. 21—23. 15, 15—21. 17, 12—18. 18, 18—23. 20, 10—13 und anhangsweise einige damit verwandte Lieder c. 12, 1—6. 15, 10—12. 20, 7—9. 20, 14—18 und sucht nachzuweisen, erstens die Echtheit der Klagegedichte des Propheten, sowie deren Abhängigkeit von der Gattung der individuellen Klagelieder, wie sie im Psalter in ziemlich beträchtlicher Zahl vorliegen. Im grossen und ganzen wird man den Ausführungen des Verfassers beistimmen können, zumal bei dieser Behandlungsweise das ganze Problem unter einen neuen, beachtenswerten Gesichtspunkt gestellt ist; im einzelnen bleibt manches, auch in prinzipieller Hinsicht, bedenklich.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Hrsg. von Geh. Ober-Reg.-Rat Prof. Dr. Eduard Sachau. 19. Jahrg. 2. Abt.: Westasiatische Studien. Red. v. Proff. Drs. M. Hartmann, G. Kampffmeyer u. F. Giese. V, IV, 179 S. Lex. 8°. M. 6 —. Berlin, G. Reimer, 1916. Bespr. v. R. Hartmann, Kiel.

Der Band enthält ausser der Seminarchronik für 1915/16 drei Arbeiten.

Die erste ist eine Abhandlung von J. Sperber: Die Schreiben Muḥammads an die Stämme Arabiens (S. 1—93). Der Verfasser sucht die bei den arabischen Autoren, besonders bei Ibn Sa'd überlieferten Briefe und Patente, die den Stämmen der Halbinsel gelten, für das Verständnis des Lebenswerkes Muḥammeds nutzbar zu machen. Da die Schreiben, wie Sperber — grossenteils im Anschluss an Wellhausen und Caetani — zweifellos mit Recht urteilt, überwiegend keine Fälschungen sein können, sind sie Geschichtsquellen ersten Rangs. Wenn sie auch naturgemäss kein so geschlossenes Bild wie die alten biographischen Darstellungen geben, verdienen sie, da diese doch überwiegend von der Tendenz der Verherrlichung Muḥammeds beherrscht sind, oft vor ihnen den Vorzug. So weiss die biographische Ueberlieferung z. B. zu erzählen, dass der Herrscher von 'Aila zu Muḥammed nach Tabūk gekommen sei, um sich ihm dort zu unterwerfen. Es sind uns nun zwei Schreiben an diesen Herrscher, den Juḥanna b. Ru'ba, erhalten. Das eine stellt sich deutlich als eine Aufforderung zur Annahme des Islam bzw. zur Uebernahme der Gizja-Zahlung dar, das andere setzt die Unterwerfung offenbar voraus und ist ein Sicherheitsbrief, der den Bewohnern von 'Aila für den Fall guten Verhaltens ausgestellt wird. Recht glücklich erkennt Sperber, dass beide Schreiben trotz gewisser Aehnlichkeiten nicht verschiedene Ueberlieferungen eines und desselben Dokumentes sein können, sondern dass sie beide echt sind. Er nimmt an, dass Juḥanna, nachdem er das erstgenannte erhalten, zu Muḥammed gekommen sei, der ihm dann das zweite ausgestellt habe. Ich möchte fragen, ob nicht vielmehr die Schreiben den Huldigungsbesuch in das Gebiet der Legende verweisen. Das zweite Schreiben trägt nämlich — wenn auch nicht in allen Ueberlieferungen — eine Schlussbemerkung, die besagt, dass zwei Bevollmächtigte Muḥammeds diesen Sicherheitsbrief ausgestellt haben. Wahrscheinlicher als dass diese Bemerkung ein späterer Zusatz ist, scheint mir, dass sie von anderen weggelassen ist, vielleicht gerade mit Rücksicht auf die Erzählung von Juḥannas persönlicher Huldigung, obwohl sich auch andere Gründe denken liessen. Ist das aber so, dann ist dessen Reise nach Tabūk nicht historisch. Und dafür scheinen mir auch innere Gründe zu sprechen, wie sich andererseits ganz leicht begreift, dass diese Geschichte in maiorem prophetae gloriam entstanden ist.

Die von grosser Sorgfalt und historischer Gewissenhaftigkeit zeugende Arbeit Sperbers ist wirklich ein dankenswerter Beitrag zur Klärung unserer Kenntnis der Ausbreitung von Muḥammeds Macht. Eine Reihe von Einzelbemerkungen hat Referent in der Sonderbesprechung in „Der Islam", VIII 149 ff. gegeben. Auf sie sowie vor allem auf die dort bereits erwähnten Nachträge von Th. Nöldeke in Lit. Zbl. 1916, Sp. 706 ff. möge hier verwiesen werden.

Digitized by Google

Die zweite Arbeit „Geschichte der Könige von Kaffa" von Fr. J. Biber (S. 94—123) teilt die einheimische Ueberlieferung von der Geschichte des südäthiopischen Reiches Kaffa im Kaffitscho-Text und Uebersetzung mit und sucht an deren Hand einen Ueberblick über die Geschichte des Reiches zu geben. Bemerkenswert sind gelegentliche Synchronismen mit der bekannten Geschichte, wie die dunkle Kunde von den Kämpfen des Aḥmed Grañ, dessen Macht die Abessinier schliesslich mit portugiesischer Hilfe brachen.

Auf weitaus das regste Interesse kann — zumal gegenwärtig — die dritte Arbeit rechnen, Martin Hartmanns Beiträge „Aus der neueren osmanischen Dichtung" (S. 124—179). Es ist in den letzten Jahren manches Dankenswerte über die moderne türkische Literatur geschrieben worden. Dabei sind meist, wie z. B. in dem hübschen Werkchen von Hachtmann, Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts (Leipzig 1916), mit Recht besonders die Erscheinungen hervorgehoben, die auch nach unserm Urteil wirklichen Wert haben. Auf diese Weise wird aber ein etwas einseitiges Bild der türkischen Moderne gewonnen. Denn die Osmanen selbst legen z. T. einen anderen Massstab an. Martin Hartmann, der uns schon in seinen „Unpolitischen Briefen" (Leipzig 1910) zwar teilweise subjektive, aber gerade darum lebendige und in ihrer Art höchst wertvolle Einblicke in die literarischen Strömungen der jungen Türkei geschenkt hatte, veröffentlicht hier lose Mitteilungen, ganz überwiegend aus osmanischen Quellen, die eine sehr wichtige Ergänzung zu Hachtmann darstellen. Er führt uns eine Reihe von dichterischen Persönlichkeiten vor, die von Hachtmann z. T. gar nicht behandelt werden, deren Name aber, mögen sie auch nicht der neuesten Richtung angehören, in der heutigen Türkei einen guten Klang hat. Mit Recht will der Verfasser nicht wiederholen, was auch bei uns einigermassen bekannt ist: so fehlen, wie er eingangs bemerkt, Mehmed Emin und Riza Tewfik, ebenso auch z. B. Mehmed Akyf, Ahmed Hikmet und Chalide Edib, während Zija Gök Alp späterer Behandlung vorbehalten bleibt. Besonders nützlich ist es, dass der Verfasser hier wie sonst Wert darauf legt, ein Bild von den teilweise in scharfem Gegensatz zueinander stehenden literarischen Strömungen zu vermitteln. Hachtmann konnte darauf verzichten, da er das betonen wollte, was dem neutralen Beobachter wertvoll erscheint. Nicht für ihn, wohl aber für den osmanischen Zeitgenossen spielt sich die Literaturgeschichte zu einem guten Teil im Kampf dieser Schulrichtungen ab. Und ihre Gegensätze sind gewiss in der Entwicklung manches heutigen Schriftstellers ein wesentlicher Faktor geworden. Darum ist ihre Kenntnis für ein tieferes Verständnis der Erscheinungen der modernen türkischen Literatur doch nicht entbehrlich.

Unter den türkischen Quellen Martin Hartmanns steht obenan das Jahrbuch *Newsal-i Milli* 1330, das in der Tat reiches uns bisher unerreichbares Material, z. B. in biographischer Hinsicht in Fülle enthält. Eine andere Quelle, *Büjük*, ist dem Referenten leider nicht zugänglich, übrigens, falls er es nicht übersehen hat, leider auch nicht genau bibliographisch bestimmt[1]. Zeitschriften und auch mündliche Erkundigungen sind zur Ergänzung verwertet.

Zum Inhalt seien nur einige kurze Bemerkungen gestattet. Man bedauert, dass Ja'kub Kadri, den Hachtmann ganz besonderer Aufmerksamkeit empfohlen hat, S. 150 ff. so sehr kurz wegkommt. Er ist ganz entschieden eine der ausgeprägtesten Persönlichkeiten der heutigen Literatur der Osmanen. Er ist nicht in der Arena der Club-Händel gross geworden. Und wenn er sich ihnen auch nicht auf die Dauer fernhalten konnte, so geben sie doch keinesfalls einen ausreichenden Schlüssel zum Verständnis seiner Entwicklung. Für weiteres über ihn sei ein Verweis auf meinen demnächst in der „Welt des Islam" erscheinenden Artikel gestattet[2]. Es ist schade, dass Martin Hartmann zu diesem geschickten Erzählertalent keine Stellung genommen hat. Nun, vielleicht tut er das einmal an anderer Stelle.

Ein wirkliches Verdienst haben sich Martin Hartmann und Hachtmann erworben, indem sie beide unabhängig voneinander die Bedeutung des Lyrikers Ali Dschanib für uns entdeckt haben. Beider Ausführungen über ihn ergänzen sich in glücklichster Weise. Seine Gedichte gehören unstreitig zum Besten, was die neuere türkische Dichtung hervorgebracht hat, und sie werden, besonders in der metrischen Uebersetzung von Hachtmann, auch auf jeden abendländischen Leser starken Eindruck machen. Ali Dschanib wirkt z. B. in der „Strassenlaterne" ganz impressionistisch; und zugleich scheint mir in ihm ein gutes Stück von einem Mystiker zu stecken. Das ganze eigene Empfinden findet er in der Natur wieder, die ihm der vollkommenste Ausdruck seines Gemütslebens wird. Sie ist der Spiegel seines inneren Ich, oder genauer, wie er selbst empfindet, sein Ich ist nur ein Teilchen von ihr. Am meisten zu Gemüt sprechend ist wohl das anmutige Gedicht „Der Schmetterling", dann auch das von Martin

[1] Korrekturzusatz: nachgetragen Jg. XX, S 86 Anm. 1.
[2] Korrekturzusatz: inzwischen erschienen WJ. V, 264 ff.

Digitized by Google

Hartmann übersetzte „Das Blatt". Uebrigens scheint mir diese Gruppe von Gedichten, zu der seiner Art nach auch das andere „Die Frösche" gehört, bei aller Anerkennung von Ali Dschanibs dichterischen Qualitäten und sprachlichen Verdiensten, eine gewisse Gleichförmigkeit nicht bloss in der Stimmung, sondern bis in den Wortschatz hinein aufzuweisen. Wie sehr Ali Dschanib hier trotz seiner neuen Ausdrucksmittel auf dem Boden der gemein-islamischen Kulturentwicklung steht, mögen einige Beispiele zeigen. Schon bei dem ایشته بر صحیفه اوقو in der „Strassenlaterne" denkt man unwillkürlich, ob hier nicht, wenn auch dem Dichter vielleicht unbewusst, Sūre 96 Pate gestanden hat. — Dass Sinn und Geist ganz anderer Art sind, versteht sich von selbst. — Ein typisches Motiv der orientalischen Mystik aber ist, wie auch Martin Hartmann bemerkt, das Bild vom Schmetterling, der in das Licht fliegt; vgl. nur Horn, Geschichte der Persischen Literatur, S. 149; Jacob, Türkisches Hilfsbuch, I³, S. 66 Z. 11 und S. 75, Z. 6. So ansprechend und dichterisch wahr diese Gedichte auch sind, so gross Ali Dschanibs Verdienste um die Jeñi Lisan, die „neue Sprache" sein mögen, sie hätten ihn in ihrer Einseitigkeit noch nicht so hoch über seine Umwelt erhoben. Was das tut, ist, dass er doch nicht bloss in neuer Form jene im Osten nur zu verbreiteten schwermütigen Weisen singt, sondern dass er auch über eine Kraft, ja Glut des Herzens verfügt und volle Töne findet, um ihr Ausdruck zu verleihen. Und dieses Feuer packt ihn, wenn er an das nationale Traumbild, an Neu-Turan, denkt. Die „Horizonte des Ostens" oder der „Weg nach Turan" sind wirklich ein neues Blatt in der osmanischen Dichtung und rechtfertigen die Erwartung, die Martin Hartmann und Hachtmann, obwohl ihnen doch nur die paar wenigen Gedichte vorlagen, von Ali Dschanib hegen.

Natürlich kann hier von dem Inhaltsreichtum der ganzen Arbeit von Martin Hartmann auch nicht andeutungsweise ein Eindruck gegeben werden. Für jeden, der sich für die Entwicklung der türkischen Moderne interessiert, wird die Arbeit ein unentbehrliches Hilfsmittel sein.

Imhoff: Die türkische Heeresmacht und ihre Entwicklung. (Der neue Orient, 10. Hefr.) (32 S.) gr. 8°. M. — 50. Halle, Gebauer-Schwetschke 1916. Bespr. v. C. F. Seybold, Tübingen.

Ein guter Kenner des türkischen Heereswesens, der selbst länger an der Umbildung der Artillerie am goldenen Horn mitgewirkt hat, gibt uns allen einen willkommenen gedrängten Ueberblick über die Entwickelung der türkischen Heeresmacht, in einzelnen Abschnitten: Bis zum Anfang des 19. Jahrh. — Die Janitscharen. — Der heilige Krieg. — Der Paschatitel und die drei Rossschweife. — Beys und Effendis. — Die Entwickelung der türkischen Heeresmacht vom Anfang des 19. Jahrh. an. — Die Einteilung des aktiven türkischen Heeres im Mai 1914. — Allgemeine Angaben. — Die Stellung des türkischen Kriegsministers. — Das neue türkische Wehrgesetz. — Der Anzug. — Dass dieser nur fast allzu kurzen Darstellung eine umfassendere, viel eingehendere folgen möge, wird allgemein als zeitgemäss erwünscht werden. Es seien daher einige Randbemerkungen zu der trefflichen Uebersicht gestattet. S. 7: Statt Seldschukken (Seldschucken) genügt Seldschuken (von سَلْجوق), wie für die Mamelucken eigentlich Mamlûken zu sagen wäre, für das volksetymologische Muselmänner Muselmanen, da es ja von musulmân (aus arabisch muslim, mit persischer Endung ân), türkisch müslimân gesprochen, kommt. Erthogral l. Ertoġrul ارطغرل. Das irrige Gelehrtenfündlein (einer falschen Volksetymologie gleichzustellen) des Verfassers des Hešt bihišt, Idrîs von Bitlis, (gestorben 930 = 1523): Osman = Beinbrecher, worüber vgl. Hammer, Gesch. d. osman. Reiches I 64, sollte nicht verallgemeinert werden, da ja die arabische Wurzel عثم nicht Bein brechen, sondern ein gebrochenes Bein (falsch) einrichten heisst und عُثْمان eine Trappe und Schlangenart bezeichnet (wie alle Lexica und Demîrî zeigen). „Akindji" oder „Renner und Streiter": آقینجی aqynġy ist nur einer, der آقین aqyn, (Raub-) Einfall, Razzia, macht; alaman in diesem letzten Sinn ist nicht mehr osmanisch, sondern älter und osttürkisch; vgl. zudem zu „Alaman" „Almandjik (Teilnehmer des Zuges, Kriegszug")" bei Pavet de Courteille, Dictionnaire turk-oriental p. 30 nur: „الامانجی, الامان qui fait une excursion, qui pille". S. 8, 2 Tartaren l. Tataren; sirdar besser immer serdâr. S. 8, 10 Osman II ist natürlich I zu lesen. Zum Lehenswesen hätte auf P. A. v. Tischendorf, das Lehenswesen in den moslemischen Staaten, insbesondere im Osmanischen Reich, Leipzig 1872 verwiesen sein können. Timarli selten für gewöhnlich timarġy تیمارجی (تیمارلو nur Hindoglou, Dictionnaire u. z. B. ZDMG 15, 335, 10). Benobetrimar l. Benewbet timar: تیمار بَنَوْبت timar benewbet (Barbier de Meynard, Dict. I 316). S. 10 buluk l. bölük S. 11, 3. 7 Adjem oghlan l. ʿaġamî oġlān; silihdar l. silaḥdâr;

Digitized by Google

alufedji l. 'ülûfegî. Hammer I 589 muss die 2. Auflage (mir unzugänglich) der Geschichte in vier Bänden sein (wäre als solche zu markieren!) Mosseliman l. Müssellemân die Steuerfreien. Sehmi ist nicht Name, sondern einer vom Stamm in (Mekka) Sahm; ilrehin l. alraḥîm; „des Siegverleihenden" fehlt arabisch. S. 13 des Artemis l. der; Mythridates (132—163 v. Chr.) (l. Mithridates) (132—163 v. Chr.). Beim Halbmond dürfte noch an die biblischen שַׂהֲרֹנִים *μηνίσκοι*, lunulae als Frauenschmuck erinnert und der arabisch-türkische Name هِلَال (eigentlich der am Horizont erscheinende Neumond) erwähnt sein (roter Halbmond هِلَالِ اَحْمَر). Vgl. auch A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. A. 1916. S. 14 ist statt Sultan Tekesch zu lesen: Der Khwârizmšâh Tukuš 568—596 = 1172—1199. Der heilige Krieg „Seir oder Djihâd": seir سَيْر heisst Marsch, Spaziergang, selten Kriegszug; heiliger Krieg, türkisch nur noch ġazâ غَزاء (haza) neben جِهاد. „Gesetzbücher der Multekas": es gibt nur das eine, grosse viel kommentierte, gedruckte, übersetzte fast kanonische ḥanafitische Rechtsbuch Multaḳâ'labḥur (worüber vgl. Brockelmann, Gesch. II 432). S. 15 „Schehid" d. h. Glaubensheld: l. Šehîd = Glaubenszeuge, Märtyrer; Glaubensheld, -streiter wäre مُجاهِد und غازِ (türk. غازی). S. 18 Statt der Volksetymologie Paša = pâišâh „Fuss des Königs" ist doch Zusammenhang mit baš باش Kopf, Haupt = Häuptling, chef vorzuziehen (vgl. Barbier de Meynard, Dictionnaire); haziret mit aufgesprengtem i ganz unnötig! حَضْرت hazret. S. 17 und 18 Suniten, sunitisch l. sunnit. S. 19: Ula eveli (- - ssanissi l. (rütbei) ula ṣinfi ewwel - - sani(si) (ثانیسی) ثانی - - اولی صِنْف اوّل رُتْبهٔ; Mütemaïs l. Mümajjiz مُمَيِّز. S. 20 „Levendaskeri" nach ihrem Standort genannt: wo soll der sein? etwa Levante? لَوَنْد ist vielmehr persisch: frei ausschweifend, Vagabund, Abenteurer, Söldner. „Heiducken": türkisch حَيْدود ḥajdûd (von den ungarischen Soldaten benannt). Kirdjali soll wie Daghly: Bergbewohner heissen?? woher? قِير wäre vielmehr: Land, campagne! Es sind vielmehr die tapfern Bewohner von Stadt und Distrikt Kirdžali قيرجه‌علی im obern Ardatal, westlich von Adrianopel, südöstlich von Philippopel (vgl. Samy Ḳâmûsüla'lâm 3794). Sejmen ist سكمن aus سكبان, Sejbek dagegen زِيبك. S. 21: „Muallem Ischkendy" (die exerzierte Hand): vielmehr mu'allem eškingî معلّم اشكنجی instruierte Elitetruppe! Asakiri mansurëi mohammedanije (!) l. 'asâkiri manṣûreï moḥammedîje عَساكِر منصورهٔ محمّديّه. „Militärbefreiungssteuer Bedel i askerijéh" vielmehr: bedeli 'askerî: plural: bedelâti 'askerîje. S. 21 l. Z. Aly: vielmehr 'Âlî Pâšâ عالی پاشا, nicht das gewöhnliche 'Alî, wie (21 Mitte) Mehmed Aly = محمّد علیّ. S. 22 'Abdul 'Azîz in Paris 1867, nicht 1862! ichtiad Reserve l. iḫtijâṭ احتياط; mustafiz Landsturm l. müstaḥfyẓ مستحفظ; istikjam Pionier l. istiḥkâm ('askerî) u. a. S. 27 Balikesser l. Balikesri بالیکسری. S. 28: mit den Aushebungsbezirksorten Fatih und Selimjeh sind jedenfalls gemeint die Bezirke der Mehemed und Selîm-Moschee oder der grossen Selîmîje Kaserne südlich Skutari. S. 29 Aschiret besser 'Ašîret (plur. 'ašâir) عَشِيرت (عشائر) Nomadenstamm. S. 30 fehlt die türkische Bezeichnung für „Kriegsminister" serask(i)er سر عسكر S. 32 kaki besser khâkî, da vom persischen خاكی erdfarben. Der Fez heisst türkisch fes فَس, obwohl er von فاس Fez in Marokko herkommt.

Die Tagebücher von Dr. Emin Pascha. Herausgegeben von Dr. Franz Stuhlmann. 6 Bände von je etwa 30 Bogen. M. 175 —. Braunschweig, G. Westermann, 1917. Bespr. von E. Brandenburg, z. Z. Linderhof.

Es liegt das 1. Heft des I. Bandes zur Besprechung vor, das nach einer 40 Seiten langen „Einführung" Stuhlmanns, einigen dann folgenden Listen usw. den Anfang der Tagebücher vom Oktober 1875 bis Juli 1876 mit 57 Seiten enthält. Stuhlmann war zu dieser „Einführung" nicht nur als Fachmann, sondern auch als früherer Reisegenosse Emins besonders berufen und hat sich, wie wir gleich vorausschicken wollen, dieser Aufgabe mit gewohnter Sorgfalt unterzogen. — Im folgenden geben wir an der Hand des Inhaltes einen kurzen Ueberblick über denselben:

Digitized by Google

1. Das Material der Tagebücher und ihre Geschichte, von F. Stuhlmann. Er sagt, dass „wie durch ein Wunder“ die verstreuten Tagebücher E.'s nach seiner Ermordung in die Hände deutscher Behörden gelangt und vollständig vorhanden sind. Die Manuskripte umfassen die Zeit von Oktober 1875—Oktober 1892, ihre Anzahl beträgt 1675. Er gibt sie in extenso unter Berücksichtigung schon früher erschienener Schriften E.'s. —

2. Kurzer Ueberblick über die Geschichte und Entwickelung der Aequatorial-Provinz bis zu deren Uebernahme durch Emin; von Stuhlmann. Stuhlmann stellt die Verbindung zwischen den historischen und den modernen, uns hier interessierenden Gebieten in anschaulicher Weise her; er beginnt in der Hälfte des 2. vorchristl. Jt. und bespricht die älteren Daten kürzer, die neueren ausführlicher, womit er zugleich für den Nicht-Fachmann die notwendige Grundlage zum vollen Verständnis der Tagebücher legt und letzteres sehr erleichtert.

3. Uebersicht der Völkerstämme der Umgegend der früheren Aequatorial-Provinz; v. Stuhlmann. Bildete der vorher gehende Abschnitt die politische und historische Basis für die Lektüre, so ist dieser das gleiche in ethnografischer Beziehung. Stuhlmann teilt die Bevölkerung ein in a) Nilo-Nigritier, b) Hamiten, c) Bantu, als Hauptstämme; jeder von ihnen dann mit mehreren Unterabteilungen. Der ganze Abschnitt dient ausserdem noch zur Erläuterung der Stuhlmannschen, dem Bande beigegebenen Völkerkarte. Im Text der Tagebücher selbst alle diese für den Laien notwendigen Erklärungen zu bringen, wäre wohl kaum möglich gewesen, ohne das aber vieles für den Nicht-Fachmann ein leerer Name geblieben. Durch die einfachen und klaren Ausführungen Stuhlmanns ist dieser Uebelstand beseitigt.

4. Liste der im Nachlass E.'s gefundenen arabischen Dokumente; v. Moritz u. Mielck. (S. 41—60). Diejenigen dieser 151 Dokumente, die ein allgemeineres Interesse haben, sind den Tagebüchern beigefügt.

5. Veröffentlichungen von oder über E.' von Hörcher. (S. 61—69). Dies Literaturverzeichnis enthält: a) Briefe u. Reisebeschreibungen, b) Zoologische, c) Ethnologische Berichte, d) Karten, e) Stanley's u. Peters' Expeditionen.

Es folgen nun, chronologisch geordnet, (S. 73—128), die ersten Tagebuchblätter E.'s, beginnend mit Oktober 1875 bis Juli 1876. Sie behandeln die Reisen nilaufwärts bis Chartum, von dort z. T. per Boot nach Kiri; dann die erste Mission nach Uganda, Juni, Juli 76. Mitten im Text schliesst dann dies 1. Heft. —

Von dieser, sit venia verbo, „Kostprobe“ der Tagebücher wäre folgendes zu sagen: Ohne unnötiges Beiwerk, in lapidaren Sätzen, wie das bei Aufzeichnungen unterwegs nicht anders möglich ist, versetzt uns Emin sofort in medias res. E. ist nicht allein ein guter Beobachter, sondern auch Naturkenner und Freund; denn neben den grossen Tatsachen entgehen ihm nicht die kleinsten; keine Pflanze, kein winziger Käfer oder Detail der Tracht der Eingeborenen bleibt unbemerkt. Seine Art zu schildern, mit ein paar grossen, pastosen Strichen den Leser sofort in das Milieu zu versetzen ist erstaunlich. Hier nur eine kleine, herausgegriffene Probe: „Nach zwei Stunden Marsch gelangen wir an einen engen Pass, dann der Abstieg. Ja Schech Abd-el-Kader! Eine einzige Akazie steht im Grunde des erweiterten Tals, Kamelgerippe bezeichnen die Strasse. Es herrscht ziemlich starker Ostwind, bei finsteren Wolken.“ (S. 75). Das leibt und lebt, wer einmal dort war, sieht die Gegend förmlich vor sich, und wer nicht dort war und nicht ganz fantasielos ist, muss es auch sehen können! Dabei wirkt die Fortlassung alles „Allzu-Persönliches“ durchaus angenehm, eines Fehlers so vieler Reiseschriftsteller, um ja die eigne Person auch ins rechte Licht zu rücken! Und doch, was kann man zwischen den Zeilen lesen: „Moskito-Paradies. Eine schlaflose Fiebernacht.“ Fünf Worte, aber wer das einmal selbst durchgemacht hat, weiss, was sie bedeuten. So wirkt bei E. selbst das Persönlichste, man verzeihe mir das Wortspiel, angenehm unpersönlich.

Ich kann nur sagen, dass ich diesen kurzen Teil der Tagebücher mit wirklichem Vergnügen gelesen habe, man glaubt manchmal gar keinen trockenen Reisebericht, sondern eine fesselnde Schilderung vor sich zu haben. Durch den so durchaus frischen und lebendigen Stil wirken selbst geologische, geographische oder sonstige trockene Daten nicht mehr derartig. Für den Fachmann werden die Tagebücher wohl „selbstverständlich“ sein, d. h. dass er sie sich anschafft, aber auch dem Fernerstehenden kann man sie empfehlen, denn soweit ich nach den wenigen Seiten urteilen kann, wird auch er aus ihnen reiche Anregung und Belehrung schöpfen können.

Volle Anerkennung gebührt dem Herausgeber, dass er sie dem grösseren Publikum zugänglich gemacht hat, und ebenso dem Verlag für die einfache, aber durchaus gediegene Ausstattung, die in Anbetracht der jetzigen Zustände doppelt zu würdigen ist.

Digitized by Google

Sprechsaal.

Zu dem Namen *Βερζελαῖος*.

OLZ 1917, 250.

Dieser ziemlich seltene Name, der im Hebräischen בַּרְזִלַּי lautet, kommt in der Bibel nur bei zwei Zeitgenossen des Königs David vor, und zwar bei dem Gileaditen Barzillai, der den König in seinem Kriege gegen Absalom unterstützt hat (2. Sam. 17, 27 usw.; vgl. auch Ezra 2, 61), dann bei dem Schwiegervater der Michal, der Tochter Sauls (2. Sam. 21, 8). Die Bedeutung des Namens kann m. E nur von בַּרְזֶל, Eisen, abgeleitet werden, also der Eiserne. Wir finden auch sonst in der Bibel von Metallen abgeleitete Namen, wenn auch nur bei Frauen, und zwar נְחֻשְׁתָּא „die Eherne" (Mutter des Königs Jojachin, 2. Kön. 24, 8) und מֵי זָהָב „Goldwasser", die allerdings eine Edomiterin gewesen ist (Gen. 36, 39; 1. Chr. 1, 50). Den Namen in בַּר־זִלַּי Bar-Zillai „Sohn des Zillai" zu zerlegen geht darum nicht an, nicht nur weil die weibliche Form Berzelia dagegen spräche, sondern noch darum weil זִלַּי keinen Sinn gibt und weil wir sonst in der Bibel keinen Namen mit בַּר finden. Sogar die rein aramäischen Namen Hadad und Tobal kommen in der Bibel unter den Formen בֶּן־הֲדַד (1. Kön. 15, 18 usw.) resp. בֶּן־טָבְאַל (Jes. 7, 6; vgl. auch Ezra 4, 7) vor.

In der talmudischen Zeit kommt dieser Name meines Wissens gar nicht vor, aus dem Mittelalter ist nur ein Träger dieses Namens bekannt und zwar der berühmte Verfasser mehrerer Schriften, Jehuda b. Barzillai aus Barzelona, der am Ende des XI. und am Anfange des XII. Jahrh. geblüht hat (die Literatur über ihn in Jew Enc., s. v.; VII, 341). In der Neuzeit, und zwar in der ersten Hälfte des XIX. Jahrh., finden wir ihn merkwürdiger Weise nur bei kaukasischen Juden, in der Nähe von Derbend (s. Firkowitsch' Epitaphiensammlung אבני זכרון, Reisebericht, S. 65 u. Tschornis Reisebericht ספר המסעות, S. 350). Er muss aber auch in anderen Ländern verbreitet gewesen sein, denn wir begegnen ihm, wie Diergart selbst bemerkt, als Familiennamen bei italienischen Juden. Besonders bekannt ist Giuseppe Barzilai (geb. in Gradisca 1828), Rechtsanwalt in Triest und Verfasser mehrerer Schriften aus dem Gebiete der Bibelwissenschaft und der Archäologie (s. Jew. Enc., s. v.; II, 564).

Samuel Poznański.

Mitteilungen.

Fondation de Goeje: Als 4. Werk der Stiftung wird erscheinen: C. van Arendonk, Sur les origines de la dynastie Zaidite du Yemen. Von den 3 ersten Werken der Stiftung sind noch einige Exemplare käuflich. Dem Professor A. J. Wensinck wird eine Unterstützung bewilligt zur Herausgabe eines Index alphabétique de la tradition musulmane.

Zwischen der R. Asiatic Society und der Société Asiatique ist eine Vereinbarung zum Zwecke der Zusammenarbeit abgeschlossen worden.

Personalien.

Maximilian Bittner, ord. Prof. der orientalischen Sprachen in Wien, starb im 49. Lebensjahre.

Prof. Hermann Thiersch, Freiburg i. B., wurde zum o. P. der klass. Archäologie in Göttingen ernannt.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. 1917:
44, 1. M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. (Das soziologische Problem der Juden erklärt der Verf. aus dem Pariatum Israels unter den umliegenden Völkern.) (Forts. folgt.)

Berliner Philologische Wochenschrift. 1918:
3. *Fr. Delitzsch, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie (Gustavs).
4. *K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern (Freih. v. Bissing). — *Zeller, Das Seerecht in den Assisen von Jerusalem (Thomsen).
5. *H. Zimmern, König Lipit-Ištars Vergöttlichung; Derselbe, Wort- und Sachregister zu Akkadische Fremdwörter (Ebeling).

Biblische Zeitschrift. 1917:
2. S. Euringer, Bemerkungen zur georgischen Uebersetzung des Hohenliedes. — F. Zorell, Das vierte 'Ebed-Jahwe-Lied: Js. 52, 13—53, 12. — J. Hehn, Ἐπισκάζειν Lk. 1, 35.
3. F. Steinmetzer יֵשׁוּעַ = יְהוֹשׁוּעַ. — J. Hehn, Zur Sabbatfrage. — A. Hudal, Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job. 25—27.

Church Missionary Review. 1917:
Jan. R. Mac Innes, The Moslem world in the war.
April. H. U. Weitbrecht, Mohammedanism and „the Disintegration of Islam".
June-July. C. J. Macdonald, African Notes (Rhodesia and the Old Testament u. a.).
December. E. Stock, The book of the wars of the Lord (Num. XXI, 14). — African Notes (Anglo-belgische Boundary Commission: zur Erforschung der Wasserscheide Zambesi-Congo 1911—1914. Wasserscheide Nil-Congo. Musik in Afrika). — *A. M. Hyamson, Palestine, The Rebirth of an ancient people (A. L. Williams).

Deutsche Literaturzeitung. 1918:
2. *Scherrmann, Frühchristliche Vorbereitungsgebete zur Taufe (Papyr. Berl. 13415) (C. Schmidt).
3. *Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft 2. T. (O. Schröder).
4/5. *P. Ehrenreich, Die Sonne im Mythos, hrsg. v. E. Siecke E. Fehrle). — *H. Meyer, Die Barundi (Carl Meinhof).

Expositor. 1917
August. H. A. A. Kennedy, A new interpretation of Paulinism (zu Morgan's Ausführungen über den Zusammenhang des Paulus mit hellenistischer Religion und Philosophie). — R. Harris, A new title for Jesus Christ („Ich bin der Tag").
September. Kennedy, A new interpretation of Paulinism (Forts.). — J. J. Still, The purpose and plan of the Book of Acts.
October. E. Barnes, Ezekiels Vision of a Resurrection. — F. R. M. Hitchcock, The „servant" in Isaiah and the New Testament.
November. A. Wright, The primary of Judas Iscariot.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
Sept./Okt. *U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Die Ilias und Homer (P. Cauer).
Nov.-Dez. *Fr. Sarre und E. Mittwoch, Zeichnungen von Riza und Abassi (Littmann). — *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet (Oldenberg).

Heiliges Land. 1917:
Okt. E. T., Kriegsfahrten im Lande der Bibel. — S. Gatt, Gaza und seine Umgebung. — A. Schm., Ein Volksfest im Damaskus. — Nachrichten.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
42. *P. Thomsen, Die Palästina-Literatur (J. Herrmann).

Digitized by Google

44. *Schuhmacher, Der Alexandriner Apollos (G. H-e.). — W. Haas, Die Seele des Orients (Oesterreich).
45. *E. Drerup, Die Griechen von heute (M.)
46. *W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (Papyrus „Kufi") (G. Roeder).
47. *H. Schmidt, Der Prophet Amos (Fiebig).
48. *Gunkel, Israel. Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im AT; Was bleibt vom AT? (J. Herrmann).
49. *S. Beck, Neupersische Konversationsgrammatik (F. B.).
1918: 3. *Zimmern, H., König Lipit-Ištars Vergöttlichung (Landersdorfer).
4. *J. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch (G. Kr.). — *Wirth, Vorderasien und Aegypten in historischer und politischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht geschildert; *Hasenclever, Geschichte Aegyptens im 19. Jahrh. v. 1798—1914 (Roeder).

Mitteilungen d. Sem. f. Or. Sprachen. 1916:
XIX, 3. R. Prietze, Lieder fahrender Haussaschüler. — E. Funke, Die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos. — J. Bellon, Personen- und Ortsnamen der Tschi-Neger.
1917: XX, 2. O. Rescher, Algerisch-tunesische Briefe in Faksimile und Transkription mit Anmerkungen. — O. Rescher, Das kitâb „el-adab el-kebîr" des Ibn el-Moqaffa'. — O. Rescher, Bemerkungen zu eṭ-Ṭa' âlibî's Schriften. — M. Hartmann, Aus der neueren Osmanischen Dichtung II.
XX, 3. R. Prietze, Predigten eines fahrenden Haussalehrers. — C. Velten, Suaheli-Gedichte. — A. Halbing, Scherbenfunde am Fusse des Kamerunberges u. ihre Beziehungen zum Jengukulte.

Museum. 1917:
Oktober. *H. A. Naber, Meetkunde en Myssiek (D. H. Stam). — *O. Weinreich, Triskaidekadische Studien (de Jong).
November. *W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (Bleeker). — *S. M. Kul'bakin, Serbskij jazyk (N. van Wijk). — *A. J. Wensinck, Some Semitic Rites of Mourning and Religion (J. Goldziher).

Neue jüdische Monatshefte. 1917:
10. Dez. F. Sternberg, Die Juden als Träger europäischer Wirtschaftskultur in Palästina. — *A. Paquet, In Palästina (H. Margulies).

Neue Orient. 1917:
I, 10. M. Hartmann, Das heilige Recht u. d. Gerichtswesen i. d. Türkei. — S. Beck, Die Regierungsorgane d. türk. Reiches.
11/12. J. Horowitz, Die polit. Stellung d. ind. Muhammedaner. — M. Hartmann, Die Frage der Kunstausdrücke im Türkischen. — *Ahmed Schu'aib, huquqi idâre „Verwaltungsrecht" I (M. Hartmann). — S. Beck, D. Regierungsorgane d. türk. Reiches.

Revue Critique. 1917:
42. *D. Sidersky, Étude sur la chronologie assyro-babylonienne (C. Fossey).
43. *G. Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes t. VIII (A. Moret). — *P. A. Benton, The sultanate of Bornu; *Snouck Hurgronje, Mohammedanism (R. Basset).

Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. 1917:
175. A. Z. Idelsohn, Phonographierte Gesänge und Aussprachsproben der jemen., pers. und syr. Juden.
183. Dr. M. Bittner, Studien zur Šḥauri-Sprache in den Bergen von Dofâr am Pers. Meerbusen IV Index.

Sokrates. 1917:
7/8. *F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens (P. Viereck). — *K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (E. Samter).

Spectator. 1918:
15. Febr. L. v. Kohl, Abdul Hamid.

Theologisches Literaturblatt. 1917:
20. *S. Mowinckel, Statholderen Nehemia (O. Procksch). — *C. J. Scharling, Ekklesia begrebet hos Paulus og dets forbold til joedisk religion og hellenistik mystik (Stocks).
21. *H. Schmidt, Der Prophet Amos (E. König). — *P. Fiebig, Rosch haschanah (Neujahr). Text, Uebers. u. Erkl. (H. Laible). — *L. Brun, Jesu Evangelium. En historisk fremstilling (Stocks).
22. *F. Feldmann, Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormos. Zeit (Ed. König).
23. *P. S. Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte (Ed. König).
24. *B. Meissner, Assyriologische Forschungen (Jirku). — Landersdorfer, Die sumerische Frage und die Bibel (Ed. König).
25. *W Caspari, Thronbesteigung und Thronfolge der israelitischen Könige (Jirku). — *N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (Leipoldt).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
18/19. *O. Schroeder, Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit (B. Meissner). — *A. Fridrichsen, Hagios Qadoš, Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen z. christl. Begriffsgeschichte (A. Bertholet). — *M Friedmann, Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus (E. Bischoff). — *Ch. Burrage, Nazareth and the Beginning of Christianity (Bultmann). — *J. K. Niedlich, Eine Geschichte des israelitischen Volkes für Schule und Haus (Schuster). — *Moses ben Maimon, hgg. v. J. Guttmann Bd. 2. (Bischoff). — *Berger, Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis.
22/23. *Salvatorelli, Introduzione Bibliografica alla Scienza delle Religioni (Bertholet). — *Koschaker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis (Meissner). — *Molsen, David als religiöser und sittlicher Charakter (Meinhold). — *Schulte, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias (Beer). — *Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Preuschen).
24/25. *Urkunden des ägyptischen Altertums. Religiöse Urkunden Heft 3: H. Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuchs. (A. Wiedemann). — *W. Baumgärtner, Die Klagegedichte des Jeremias (M. Löhr) — *A. Schlatter, Die hebräischen Namen bei Josephus (G. Beer). — *O. Wulff, Die altchristliche Kunst (H. Lietzmann).
N. 26. *Obbink, Het Bijbelsch Paradijsverhal en de Babylonische Bronnen (Ungnad). — *Pedersen, Der Eid bei den Semiten (Bertholet). — *Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart (Bischoff).

Theological Quarterly. 1917:
XXI, 2. E. V. Haserodt, Treatise on Isaiah 53 (Erklärung des „Servant").

Theologische Rundschau. 1917:
7/8. Bousset, Die Religion der Mandäer. — Beer, Hagiographen. — Mayer, Religionsphilosophie.
Okt.-Nov. H. Gunkel, Formen der Hymnen. — Windisch, Neues Testament. Leben und Lehre Jesu.

Teologisk Tidsskrift. 1917:
VIII, 2/3. J. Pedersen, Om Hans Tausens Oversaettelse af Mosebøgerne.

Welt des Islams. 1917:
H. 3. *H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad et-Taufiq; ersch. in der Türkischen Bibliothek B. 16 (O. Rescher). — *C. Huart, Geschichte der Araber [Histoire des Arabes, deutsch] übers. von S. Beck und M. Färber (O. Rescher). — *Roloff, Die Orientpolitik Napoleons I; *C. A. Schäfer, Die Entwicklung der Bagdadbahnpolitik; *Blanckenhorn, Syrien und die deutsche Arbeit; *H. Mordtmann, Als ich die Türken pflegte (Erwin R. Marschall). — *A. Ritter (Winterstetten), Berlin-Bagdad (E. R. Marschall); *Gallipoli (E. R. Marschall). — *Mehmed Murad, târîchi 'umûmî „Weltgeschichte" (M. Hartmann).

Digitized by Google

Weltwirtschaftliches Archiv. 1918:
2. L. Schulman, Handel und Verkehr in Syrien.

Wirtschaftszeitung der Zentralmächte. 1917:
Alfr. Tekin, Die türkische Bauernschaft im Kriege.

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:
35/36. *O. Weinreich, Triskaidekadische Studien (W. H. Roscher). — *H. v. Mžik, Afrika nach der arabischen Bearbeitung der *Γεωγραφικὴ ὑφήγησις* des Claudius Ptolemaeus von Muhammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī (H. Philipp).
37. *G. A. Harrer, Studies in the history of the Roman province of Syria (H. Philipp).
38/39. *A. Rehm, Griechische Windrosen (W. H. Roscher).
43. *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und Semiten (H. Steuding). — *C. Wessely, Aus der Welt der Papyri (F. Zucker).
44/45. *F. Schwan, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (W. Nestle). — *H. Zimmern, Wort- und Sachregister zu: Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (C. Fries).
47/48. *Robert von Pöhlmann, Griechische Geschichte, 5. Auflage (Fr. Cauer).
49. J. Sitzler, Die alexandrinischen Bibliothekare.
1918: 9/10. *W. Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge (A. Wiedemann).

Ymer. 1917:
3/4. K. G. Lindblom, Tron på den magiska kraften hos namn bland Kambanegrera i Ostafrika. — *H. Philipp, Die historisch-geographischen Quellen in den etymologiae des Isidorus von Sevilla (A. Norlind).

Zeitschr. f. d. Alttest Wissenschaft. 1917/18:
1/2. P. Lohmann, Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24—27. Hrsg. von O. Eissfeldt. — M. Löhr, Jesaias-Studien III — K. Budde, Das Rätsel von Micha I. — A. Jirku, Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel. — D. Völter, Die Herkunft Jahwes. — E. Hertlein, Die Wolken des „Menschensohnes" (Dan. 7, 13).

Zeitschrift f. Ethnologie. 1917:
49. I. J. Kollmann, Die Ungarn. Eine anthropologische Skizze.

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1917:
9/10. C. Uhlig, Mesopotamien (Schluss). — *Frech, F., Der Kriegsschauplatz in Armenien und Mesopotamien (v. Diest).

Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1918:
VIII, 2. — W. Schaar, Nama-Fabeln. — C. Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *R. Godfrey, Kafir — English Dictionary by A. Kropf (W. Bourquin).

Zeitschrift für Politik. 1917:
X 2. Georg Steindorff, Die Ostgrenze Aegyptens und der Suezkanal. — James Greenfield, Das persische Problem.

Zeitschrift für katholische Theologie. 1918:
1. J. Linder, Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae (Js. 38, 9—20). — *Des heil. Irenäus Schrift „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung". Aus dem Armenischen übersetzt von S. Weber (H. Bruders).

Zentralblatt der Bauverwaltung. 1917:
XXXVII, 79. Brunnen in Konstantinopel (F. W. Virck, Regierungsbaumeister).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

Hans Bauer und Pontus Leander, Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments. Erster Band. Mit einem Beitrag von Paul Kahle. Erste Lieferung. Halle a. S., Max Niemeyer, 1918. M. 10—.

*Palästinajahrbuch, 13. Jahrg. (1917). Berlin 1917. E. S. Mittler u. Sohn. M. 4—.

Johannes Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Münster 1917, Aschendorff. M. 7.80.

Eugen Petersen, Rhythmus (Abh. d. Kgl. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. B. XVI Nr. 5. Berlin, Weidmann, 1917. M. 8—.

*H. Oldenberg, Zur Geschichte der altindischen Prosa. (Abh. d. Kgl. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. B. XVI Nr. 6.) Berlin, Weidmann, 1917. M. 8—.

*Micha Josef bin Gorion, 1. Die ersten Menschen und Tiere, jüd. Sagen von der Urzeit; 2. Abraham, Isaak und Jakob, jüd. Patriarchengeschichten; 3. Joseph und seine Brüder, ein altjüdischer Roman. Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1918. Jeder Band geb. M. 2.50.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
Leipzig

Demnächst erscheinen:

Beiträge zur Religionswissenschaft. Herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. 2. Band (Jahrgang 1914/15) Heft 2 (III u. S. 117—219) gr. 8°. Einzelpreis M. 6 — Zweiter Band vollständig (III, 219 S.) M. 10—

Ebeling, Erich: **Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion.** I. (IV, 83 S.) gr. 8°. M. 5 — *(Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1918 [23. Jahrg.], H. 1.)*

Orientalistische Studien. Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag, am 31. Juli 1914, gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Zwei Bände. (VIII, 332 u. V, 392 S. mit zahlreichen Abbildungen im Texte und auf 10 Tafeln, nebst Bildnis Hommels in Heliogravüre) gr. 8°. M. 45 — (Band I M. 20—; Band II M 25—) *(Mitteil. d. Vorderas. Ges. 1916 u. 1917 [21. u. 22. Jahrg.].)*

Publikationen der Görres-Gesellschaft.

Collectanea Hierosolymitana. I. Band.

Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische u. religionsgeschichtliche Studien v. Dr. Paul Karge, Univ.-Prof. in Münster. Mit 67 Abbildungen. 755 S. gr. 8. br. M. 36—; geb. M. 40—

Mader, P. Dr. Andr., S. D. S., **Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa.** Archäologische und topographische Untersuchungen. (Studien zur Geschichte und Kultur d. Altertums. VIII. 5/6. Heft.) Mit 12 Figuren, 7 Tafeln u. einer Kartenskizze. 255 Seiten. gr. 8. br. M. 14—

Durch die jüngste Entwicklungsgeschichte des Orients gewinnen diese beiden Werke an besonderer Bedeutung.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Golts-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 7/8 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Juli/August 1918**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 161—180

Dombart, Th.: Der Turmbau zu Babel 161
Erbt, Wilhelm: Eine Mond- und Sonnenfinsternis im AT . . 176
Landersdorfer, S.: Zur Etymologie von ḥrš 175
Madeja, E.: Das Ninlil-Tor zu Ninive 165
Meissner, Br.: Lexikographisches 1—3 171
Schmidtke, Fr.: Der Ort der Ermordung Sanheribs 169
Schollmeyer, A.: Zur Serie ḫarra = ḫubullu 174
Schroeder, Otto: Reste der Sprache von Ḫanigalbat 174
Ungnad, A.: Nabu und Nimurta 167

Besprechungen . . . Sp. 180—204

Geller, Samuel: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e (Otto Schroeder) 185
Hussey, Mary Inda: Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum (Wilh. Förtsch) 180
Mitt. Sem. Or. Spr. XX. Jahrg. 2. Abt. (R. Hartmann) 191
Schlögl, N. J.: Ijjob (I. Löw). 186
Strack, H. L.: Jüdisches Wörterbuch; Jüdische Texte (F. Perles) 196

Sprechsaal 204

W. Caspari 204
Harri Holma: Zum Verständnis des Pap. Sachau Nr. 8 . . 204

Personalien 204
Zeitschriftenschau . . . 204—208
Zur Besprechung eingelaufen . . 208

Der Turmbau zu Babel.

Von Th. Dombart.

Herr Professor Robert Koldewey, der Leiter der Ausgrabungen in Babylon, füllte die letzte Nummer (59) der „Mitt. d. Deutsch. Orient. Ges." (S. 1—38) mit einer Abhandlung über den babylonischen Turm. Die alte biblische Geschichte vom „Turmbau zu Babel" ist jedermann bekannt in Wort und Bild (vergl. Hommel-Festschrift, Leipzig 1916 (S. 1 ff.). So hat die Frage nach der Gestalt jenes Riesenbaus je und je vielfaches Interesse gefunden. In unserer Zeit aber, da es gelang, die Fundamente des historischen Turms festzustellen und, ausser mit gelegentlichen Schilderungen eines Herodot, Diodor, Strabo, Kyranidentextes und Benjamin - von - Tudela-Berichtes, vor allen Dingen nun mit einer seit 1876 bekannten, 1912 aber im Original wiedergefundenen keilinschriftlichen genauen Bau-Vermessung zusammenzuhalten und so aus dem Bereich blosser Phantasie überzugehen zu Rekonstruktionsversuchen, die Aussicht haben, der einstigen Wirklichkeit bis zu einem ziemlichen Grad nahekommen zu können, da hat der Gegenstand allgemeines und kunsthistorisch entscheidendes Interesse. Deshalb ist es berechtigt, ja geboten, auch über den begrenzten Rahmen der Fachzeitschriften hinaus, an der Lösung des Problems teilnehmen zu lassen und dadurch mit zu verhüten, dass lediglich Vorschläge etwa für gesicherte endgültige Ergebnisse genommen und zu Unrecht in populären Kunstzeitschriften und Kunstgeschichten wiedergegeben werden.

So begrüssenswert Koldeweys Entschluss ist, in der Babelturmfrage, nach langem Vermeiden einer persönlichen Stellungnahme seinerseits dem Problem gegenüber, sich zu einer Rekonstruktion des Babelturms, des bedeutendsten Tempelturms (Ziḳḳurratu) Babyloniens und Assyriens, herbeizulassen, so unanerkannt ist zunächst die ganz neue spezielle Voraussetzung, die er seiner Rekonstruktion zugrundlegt, um den Ziḳḳurrat-Typus festzustellen. Koldewey weiss das und ist natürlich so ehrlich, es selber auszusprechen (S. 19): „Meine Darlegungen verändern die Grundlage der bisherigen Betrachtungsweise, und wenn sie anerkannt werden, so werden gewiss die betreffenden Autoren (früherer Rekonstruktionen), Hommel, Thureau-Dangin, Scheil-Dieulafoy, Weissbach und Dombart, ihre Ansichten selber revidieren."

Soweit Koldewey damit direkt der Erwartung Ausdruck gibt, dass auch von mir, als dem Verfasser der jüngsten und umfassendsten Babelturmarbeit („Ziḳḳurrat und Pyramide",

Digitized by Google

München 1915 bei C. H. Beck), Stellung genommen werde zu seinem Vorschlag, darf ich mich dem nicht entziehen und möchte daher einstweilen hier in Kürze das Hauptsächlichste aussprechen, um dann später in einer Fachzeitschrift auf Einzelheiten eingehen zu können (Jahrb. d. Kais. Archäol. Instit. Berlin).

Koldeweys Vorschlag, die „sechs Papaḫâni (Heiligtümer) des Nuḫar (Tempelturms)" nicht, wie bisher angenommen, unten, und um den Turm herum anzuordnen, sondern um den bei den sechs Papaḫâni genannter Hof (Kisallu) zu einem Tempelkomplex zu gruppieren von 80 m × 80 m, halte ich für so unbedingt einleuchtend und glücklich, dass ich ihn mit Freuden als die Lösung schlechthin bezeichnen möchte. Das Vorbild, das Koldewey nachahmte, der „Esagilla"-Komplex im Süden des Turms, ausserhalb des Peribolos, bürgt für die absolute Berechtigung des Schemas. — Dass Koldewey aus der Bezeichnung „sechs Heiligtümer des Babelturms" folgern zu müssen glaubt, diese Tempel (Papaḫâni) hätten im engeren Zusammenhang mit dem Turm gestanden, als bisher allgemein und auch von mir angenommen wurde, dazu hat er nun zweifellos das Recht, solange nicht Gegenteiliges bewiesen werden kann. Zu graben wäre nur noch, genauer, innerhalb des Peribolos, östlich vom Turm. Und der Gedanke nun, diesen Sechs-Tempel-Komplex von 80 m × 80 m über das Turm-Fundament von 90 m × 90 m zu halten und darauf den Vorschlag zu machen, diese Tempelgruppe auf die Höhe des Massivs zu plazieren, ist dann gewiss nicht fernliegend. Ich sprach selber, vor Jahren schon, Herrn Geheimrat Hommel gegenüber von der theoretischen Möglichkeit ähnlicher Unterbringung der Tempelgruppe beim ersten Geschoss (90 m × 90 m) des Turmes, hatte aber praktische Bedenken, weil es mir mehr auf die Gestalt des Turmes ankam als auf die Unterbringung der Tempel.

Im Anschluss an Koldeweys Anregung jedoch möchte ich nun sagen, rein theoretisch: Oben, auf der Höhe des ersten Stocks (33 m) des Turms von 90 m × 90 m könnte ich mir Koldeweys Tempelgruppe als Krönung sehr wohl vorstellen, nur nicht als Originalschöpfung, sondern als Zustand einer späteren Zeit, etwa nachdem Alexander d. Gr. die oberen Stockwerke des halbzerfallenen Turmes abgetragen hatte, aber am beabsichtigten Wiederaufbau durch den Tod verhindert worden war. Damals könnte man, wie das ja oft genug ging, in dem Bestreben, wieder ein Benützbares zu schaffen, zugleich auch für das wohl ebenfalls damals schon zerfallene „Esagilla", auf der abgeräumten Plattform des 33 m hohen Babelturmstumpfes die Sechstempelanlage geschaffen haben, die einerseits mit „Esagilla" soviel Aehnlichkeit hat und andererseits doch auch wieder die alte Idee eines Turmgipfelheiligtums von der ehemals dreifach so hohen Zikkurrat beibehalten zeigte. Diese immerhin noch mächtige Anlage einer absterbenden Grösse würde es dann gewesen sein, die der Schreiber des Keilschrifttabletts meint, wenn er von den „sechs Heiligtümern des Nuḫar" spricht. Aber eine richtige Zikkurrat, oder der Original-Babelturm, wäre das nimmer gewesen, sondern nur ein Turmstumpf mit Notbehelfkrönung.

Dass nun aber Koldewey den Vorschlag macht, den Tempel-Komplex nicht hier, auf der Plattform des Turmstumpfes, sondern auf dem siebenstufigen, 90 m hohen Turm des intakten Zustandes anzuordnen, also seinen Sechs Tempel-Komplex praktisch mit dem blauen Gipfelhaus „Schaḫuru" des Keilschrifttextes, sowie dem νηὸς μέγας (grossen Tempel) Herodots gleichzusetzen, das muss m. E. mit aller Bestimmtheit abgelehnt werden. Denn abgesehen davon, dass ich νηός hier durchaus nicht aus Vorurteil, sondern, wenn auch taktisch unklug, in seinem, wie jedes Lexikon bestätigt, ursprünglichsten Sinn wiedergab, den auch die anschliessende Inventarschilderung (Thron und Tisch) nur gutheisst, im Gegensatz zum statuenreichen Tempelkomplex des κάτω νηός, des Unten-Tempels, wo also νηός in seiner erweiterten Bedeutung verwendet ist, und abgesehen davon, dass das „Schaḫuru" der Keilinschrift eben nicht 80 m × 80 m, sondern nur 24 m × 21 m misst, würde die Sache nach Koldeweys Aufbauanordnung von vornherein einstürzen müssen, wie er selber zugibt (aber mit dem Hinweis auf den eben wirklich bezeugten Verfall z. Zt. Alexanders d. Gr.). Doch dass man nach mehr als 2000 jähriger Erfahrung im Zikkurratbau so etwas von vornherein Fehlerhaftes gemacht habe, ist ausgeschlossen. Und der klotzige Würfel der Koldeweyschen Babelturm-Rekonstruktion ist nun und nimmer ein „Stufenbau" im Sinne des Keilschrift-Tabletts, nun und nimmer als „Pyramide" anzusprechen wie bei Xenophon und Strabo, nun und nimmer als Abbild eines Bergkegels, wie es die alten Schilderungen wollen, nun und nimmer als „Zikkurrat" in der Vulgär-Etymologie „hohe Spitze". — Ausserdem muss Koldewey die wichtige, einzigartige Herodotschilderung der „Aufgangsrampe zyklisch um alle Stockwerke herum" unverwertet lassen und seine kühnen Steiltreppen dafür anordnen, während die Herodotrampen sich mit den Stockwerkmessungen der Keil-Inschrift ohne weiteres vereinigen lassen.

Digitized by Google

Das Bedenkliche ist aber, dass Koldewey meint, „methodischerweise" sich gerade über diese Stockwerkabmessungen hinwegsetzen zu müssen, um seiner Hypothese die Bahn frei zu machen. Wenn die Ruine, wie Koldewey sie annimmt, noch alle Stockwerke der Höhe nach richtig messbar zeigte, so konnte der Verfall der Stockwerkquerschnitte nie so gross sein, dass sich die Abmessungen gleich bis zum vierfach geringeren Wert schön regelmässig verringert haben konnten. Wenn aber, wie ich schon in meiner „Zikkurrat" (S. 46/47) annahm, vielleicht der Teil der Keilinschrift, der die Masse des Turms genau gibt, ursprünglich von einer älteren Schilderung des Babelturms stammen sollte, so hätte Koldewey um so weniger ein Recht, die Baubestände zweier Perioden vermengend, die bei ihm zwischen Turmstumpf und Hochtempelkomplex eingeschalteten nur noch andeutungsweise gestuften Geschosse wohl ihrer alten Höhe nach anzuerkennen, ihre Querschnittmasse aber beiseitezuschieben und durch mehrfach vergrösserte zu ersetzen, so dass er oben statt des bezeugten Gipfelquerschnitts von 24 m × 21 m eben 80 m × 80 m aufsetzen kann. Praktisch hätte aus Koldeweys Babelturm auch deshalb nie der hypothetische „Ruinenzustand" hervorgehen können, weil das oberste Geschoss der „Ruine" in Koldeweys Tempelhof zu liegen käme, wo es doch nie hätte aufragen können.

Nein, hier ist die verhängnisvoll schwache Stelle, an der einst nicht nur der Originalturm tatsächlich schon im Bau hätte einstürzen müssen, sondern an der auch Koldeweys Babel-Turm-Rekonstruktion scheitern muss.

So imponierend also Koldeweys Lösung der Tempelgruppierung ist, so schade ist es, dass seine Turmgestaltung durchaus nicht den Typ einer Zikkurrat darstellt, sondern einen Bastard, den es so nie gab, sondern höchstens, dreimal so niedrig, als Zustand der Endzeit.

Unter diesen Umständen bieten die Ergebnisse meiner Zikkurrat-Arbeit auch weiterhin die bisher gesichertste Anschauung der alten Babeltürme.

Das Ninlil-Tor zu Ninive.

Von E. Madeja.

Die RA (IX, 71 f.) bringt einen Aufsatz von François Martin über die Stelle Kol. VII, 78 f. des neuen achtseitigen Sanherib-Prismas, wo der Name des der Göttin Ninlil geweihten Tores angegeben wird: „(O Ninlil), befestige die Regierung Sanheribs mit dem (d. h. im) Sternbild des Lastwagens!" (*ša* ^{u} *Sin-aḫê*^{meš}*-er-ba it-ti man-zal-ti e-rik-ki kin-ni pali-šu*). Martin übersetzt *erikku* mit „Lastwagen" (nach Meissner) und erklärt *manzaltu* als „la station astronomique dans laquelle se tiennent les dieux dans le ciel". Es müsse sich in dem Namen des Tores also um ein Sternbild handeln. Nun werde zwar ein Sternbild *erikku* in Keilschrifttexten nirgends genannt, jedoch habe Meissner ZA XVII, 239 gezeigt, dass *erikku* das Ideogramm *GIŠ.MAR.GID.DA* habe. ^{mul}*MAR.GID.DA* aber komme tatsächlich als Sternbildbezeichnung vor.

Ueber dieses ^{mul}*MAR.GID.DA* habe Kugler ausführlich gehandelt (Sternkunde und Sterndienst in Babel I, 249 ff.), und zwar mit dem Ergebnis, dass die babylonischen Astronomen zwei *erikku*-Sternbilder kannten, ein zirkumpolares, das schon Hommel mit unserem „Wagen" identifizierte, und eines, das als „Monatsverkündiger" diente. Es zeigte durch seinen heliakischen Aufgang den Beginn des Monats Ab an. — Kuglers Beweis baut sich darauf auf, dass ^{mul}*MAR.GID.DA* im Astrolab Pinches erwähnt ist, dieses aber sei ein Verzeichnis der Monatsfixsterne. Ein solches Sternbild sei in der Nähe der Ekliptik zu suchen, und zwar näherhin in einem Teile unseres Löwen.

Martin ist nun der Meinung, dass in dem Namen unseres Tores an dieses letztere Sternbild gedacht sei, und erklärt ihn als eine Bitte an Ninlil, die Regierung Sanheribs im Sternbild des „Lastwagens" zu befestigen. ^{mul}*MAR.GID.DA* wird nämlich auch Sternbild der Stadt Nippur genannt (s. Kugler, a. a. O.) und Ninlil sei eine Göttin von Nippur, der „Lastwagen" daher als ihre Wohnung am Himmel aufzufassen. Der Sinn der Bitte sei also, sie solle die Regierung Sanheribs in ihr Haus aufnehmen, das heisst in ihre besondere Obhut nehmen.

Es dürfte jedoch nicht unmöglich sein, unter dem *erikku*-Sternbild, das Sanherib nennt, unsere Ursa maior zu verstehen. Wir brauchen uns nur zu erinnern, dass dieses Sternbild zur Zeit Sanheribs für die geographische Breite von Ninive zirkumpolar gewesen ist (vgl. Kugler a. a. O. 251 Note), weil der Pol damals nicht bei α Ursae minoris lag, sondern etwa bei α Dracontis. Vermutlich ist er sogar das einzige vollständig zirkumpolare Sternbild gewesen. Von seinen 7 Sternen hat sich nämlich der südlichste (β) bei der unteren Kulmination, bei welcher er seinen tiefsten Stand erreicht, immer noch mehr als 10° über den (mathematischen) Horizont erhoben, während bei den übrigen in Frage kommenden Sternbildern, Ursa minor und Draco, die südlichsten Sterne nur etwa 5° über dem Horizont kulminierten. Da diese zudem lichtschwächer sind als β Ursae maioris, wurden sie bereits von der Atmosphäre verdunkelt.

Digitized by Google

Herr cand. phil. Schneider weist mich auf die Homerstelle Ilias XVIII 487 ff. hin, die den Wagen für Griechenland (das dieselbe geographische Breite hat), geradezu als einziges Zirkumpolarsternbild bezeugt:

ἄρκτον θ' ἣν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
ἥ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ Ὠρίωνα δοκεύει,
οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

Die Bitte Sanheribs wäre dann also veranlasst dadurch, dass der „Wagen" nie vom Himmel verschwindet. Das wäre gleichsam das tertium comparationis. Der Name des Tores hätte den Sinn: Mache Sanheribs Regierung fest, d. h. dauernd, wie (*itti*) das Sternbild des Wagens.

Es besteht allerdings, wenn wir unter *erikku* die Ursa maior verstehen, kein gedanklicher Zusammenhang mehr zwischen dem Sternbild und der Göttin Ninlil; es ist nicht einzusehen, wieso gerade Ninlil die Regierung Sanheribs „im" Sternbild des Lastwagens „fest machen" soll. Aber die Anrufung Ninlils dürfte hinreichend begründet sein durch den Umstand, dass das Tor nach einer ihr geweihten Ortschaft hinausführte (*Kâr-^{u}Ninlil* Z. 79). Zudem dürfte auch der von Martin hergestellte Zusammenhang nicht ganz sicher sein; denn in der Region des Löwen hat Bêl-Marduk zu gebieten, nicht Ninlil (s. Kugler a. a. O.).

Uebrigens will E. F. Weidner überhaupt nur ein Sternbild ^{mul}*MAR.GID.DA* gelten lassen, unsere Ursa maior. Das „Astrolab" Pinches biete nämlich kein Verzeichnis von „Monatsverkündigern" und ihren heliakischen Aufgängen, sondern eine Darstellung der drei Fixsternsphären (E. F. Weidner, Handb. d. bab. Astronomie 64 ff.). Doch habe ich seinen Beweis hierfür nicht nachprüfen können.

Nabû und Nimurta.

Von A. Ungnad.

Es ist bekannt, dass die babylonischen Liederdichter sich nicht gescheut haben, in neue Lieder ganze Stücke aus älteren einzufügen. Hierbei kommt es vor, dass Lieder exzerpiert wurden, die ursprünglich einer ganz andern Gottheit gewidmet waren. Solche Uebertragungen waren besonders dann leicht, wenn die in Frage kommenden Gottheiten wesensähnlich waren. Nabû und Nimurta sind sich besonders darin ähnlich, dass sie „Mittlergestalten" sind, sie sind beide die „wahren Söhne" ihrer grossen Väter. So konnte man, namentlich seitdem Nabûs Bedeutung durch die Erhebung Babylons zur Reichshauptstadt gewaltig gestiegen war, unbedenklich Nimurtahymnen zum Preise Nabûs exzerpieren. Ein schönes Beispiel dafür bietet Rm. 272 (Meek, BA X 1, Nr. 19), das aus der 1. Tafel des Werkes *lugale ud melambi nergal* überarbeitet ist[1] und es ermöglicht, einige Zeilen der Nimurta-Dichtung zu ergänzen. Es ist im wesentlichen Lugale I 5 f. = Rm. 272, 10 f., I 7 f. = Rm. 272, 6 f., I 11 f. = Rm. 272, 9 f. Die betreffenden Zeilen von Lugale I sind demnach folgendermassen zu fassen:

5 [a]-má-rù mer-šă[2] nu-kuš-ù ki-bal a⟨-a-zu
[te(?)-a(?)]
a-bu-bu šip-pu la[3] *ni-ḫu ša a-na mât nu-kur-tum ⟨ša a-[bi-ka te-ti-iḫ-ḫu-u-(?)]*
Zyklon, rastlose Viper, der du dem Feindeslande [deines Vaters dich nahst(?)[4]],
7 [s]ag mê-šù ti-na ⟨ba-gub-[ba]⟩
[a-ša]-ri-du ša a-na ta-ḫa-zi da-ap-niš iz-za-az-[zu]
Erster, der zum Kampfe ungestüm dahertritt,
9 [. . . . . šú azag]-ga ^{giš}medda[5] e(?)-gál
[. . . . . .] *šá ina ḳa-ti-šu el-li-tum me-[iṭ-ṭa] na-šu-u*
[. . . .], der in seiner reinen Hand die Gotteswaffe trägt,
11 [. . . . nu(?)] še-ga še-dim gŭr[6]-su-ub-[bu(?)]
[. . . . *la (?)*]-*a m[a]-gi-ri ki-ma še'i*[7]*-im iṣ-ṣi-da(?)*[8]
[Der die Häupter(?) der Un]botmässigen wie Gerste aberntet[9].

Wie man sieht, ist die Uebereinstimmung nicht ganz wörtlich und auch die Reihenfolge der Zeilen ist nicht die gleiche. Dennoch kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Verfasser des Nabû-Liedes das Werk *Lugale* für seine Zwecke ausgebeutet hat.

---

[1] Geller, *Die sumerisch-assyrische Serie lugal-e ud me-lam-bi nir-gál* (Breslauer Dissertation 1916) scheint dies übersehen zu haben.

[2] Zur Aussprache von *MIR.DU* s. Bräss. Vok. IV 44; *šibbu* ist in dieser Bedeutung nicht „Gürtel" (Geller), sondern ein gefährliches Tier, vielleicht „Viper", vgl. auch KTAR III 97, 9. Auch blosses *MIR* oder *GÍR* bezeichnet dieses Tier und nicht „Gürtel" (Delitzsch, *Glossar*, S. 186. 278). Als Schlangenwesen wird es durch die Schreibung *MUŠ.MIR* (CT XVI 19, 19) charakterisiert. Wahrscheinlich ist mit Frank, *Studien zur bab. Religion*, S. 272 (ebenso Holma, ZA 28, 156), besser *šippu* = שפיפון „Cerastes" zu lesen. Vgl. indes auch Schreibungen wie *ši-ib-ba* II R 19, 7b.

[3] Oder lies *la (a-)ni-ḫu?*

[4] Vgl. II R 19, 7. 8 b.

[5] Zur Aussprache vgl. Vok. C 136 *(me-id-da)* und Delitzsch, Glossar, S. 186 *(me-id-ṭu)*.

[6] Zeichen *KIN*; das zugefügte *su-ub* bedeutet auch „einsammeln" *(esêpu)*; vgl. Delitzsch, *Glossar*, S. 248.

[7] So, nicht *KUR* wird das Original haben.

[8] So oder *du* dürfte das Original haben.

[9] Auch Rm. 272, 9 ist der Gott Subjekt des Relativsatzes, nicht ein unerklärbares 'they' (Meek).

Digitized by Google

Der Ort der Ermordung Sanheribs.

Von Friedrich Schmidtke.

In seinem Artikel „Die Ermordung Sanheribs“ (OLZ 1917, Nr. 12) und „Archaeology and Sennacherib's Murder“ (The Sunday School Times, Philadelphia 19. VIII. 1911) führt A. Ungnad als Hauptgrund, welcher gegen Babylon als Ort des Mordes spricht, an, dass bisher *šêdus* und *lamassus* an den Eingängen babylonischer Tempel nicht nachgewiesen sind. Doch bereits Hammurapi kennt solche: es sollen für ihn Fürbitte einlegen *šêdum lamassum ilû êribût Êsagila* . . . (Cod. Hamm. XXV r, 48 ff.) Ferner zeigt uns Assurb. VI, 58, dass es in Elam Sitte war, *šêdus* und *lamassus* an den Tempeln aufzustellen, dorthin kann dieser Brauch aber wohl nur von Babylonien gekommen sein. Weiter führt ein Tor von Esagila den Namen *bâb (ilu) lamassi rabî*. (Nerigl. Nr. 1 (Langdon) I, 23, 29)[1]. Wenn die bisherigen Ausgrabungen in Babylon und anderen babylonischen Städten keine *šêdus* und *lamassus* zutage gefördert haben, so liegt das wohl daran, dass diese Städte nicht in plötzlichen Katastrophen zugrunde gingen wie Ninive und Dûr-Šarrukîn, sondern nach dem Untergange des neubabylonischen Reiches noch jahrhundertelang bewohnt waren, wodurch natürlich die Wahrscheinlichkeit der Erhaltung derartiger Stücke recht gering wird[2].

Die *šêdus* und *lamassus* sind zunächst gute oder böse Dämonen, im guten Sinne „Schutzgötter“. Diese Bedeutung „Schutzgottheit“ liegt vor in dem Tornamen *„Ištar-lamassu-ummânišu“* (Nebuk. Nr. 19 (Langdon), VII, 45), wohl auch in Nebuk. Nr. 9, 54 ff., wo „Erech seinen *šêdu*, Eanna seinen wohlgesinnten *lamassu*“ zurückerhält, vielleicht ebenfalls in dem bereits angeführten Tornamen *bâb (ilu) lamassi rabî*. In der Prozession der Ninkarrak schreitet ein gnädiger *šêdu* und *lamassu*. (Keilschriftt. a. Assur rel. Inh. Nr. 16.) Als Schutzgötter bewachten sie die Eingänge der Paläste und Tempel. Nun ist aber nicht gesagt, dass sie immer gerade die aus Assyrien bekannte Form haben mussten und man konnte als *šêdus* und *lamassus* gewiss auch die „ehernen Stierbilder und Prachtschlangen“ bezeichnen, die Nebukadnezar allenthalben an den Eingängen seiner Bauten aufstellen lässt und die wohl auch ein Jahrhundert früher schon dort standen, um die Tore zu bewachen, „auf Böse und Feinde das Gift des Todes auszusprühen“ (Nerigl. Nr. 1, I, 27) und sie dadurch fernzuhalten, ganz wie in Assyrien. Freilich werden sie nie *šêdu* und *lamassu* genannt, doch da sie wie in Assyrien an den Toren standen und auch denselben Zweck hatten, so konnte der assyrische Chronist Assurbanipals leicht dafür die in Assyrien geläufigen Ausdrücke einsetzen, um seinen Landsleuten die Oertlichkeit der Ermordung Sanheribs anschaulicher zu machen. Dass diese Stier- und Schlangenbilder aus Bronze und nicht vielmehr aus Stein waren, braucht uns nicht weiter zu verwundern, auch in Assyrien gab es *lamassus* (und wohl auch *šêdus*) aus Bronze. (Asarh. V, 52; KB II, 136.) Uebrigens scheuten auch die babylonischen Könige die Kosten für Skulpturen aus dem immerhin schwer zu beschaffenden Stein nicht, es sei nur an den „Löwen von Babylon“ in der Hauptburg erinnert, wo noch zahlreiche Fragmente ähnlicher Stücke gefunden worden sind. (Koldewey, Das wiedererstehende Bab. S. 158.)

Den Hauptgrund für Babylon als den Ort des Mordes bildet aber noch immer die Stelle Assurb. IV, 70 ff., die so fest in den Zusammenhang eingefügt ist, dass man nur schwer an eine Paranthese denken kann: Babylon wird erobert — Šamaš-šum-ukîn stürzte sich ins Feuer — von denen, die sich gefürchtet hatten, ihm zu folgen, entrann keiner — die gefangenen Soldaten wurden niedergemetzelt — „den Rest der Ueberlebenden bei dem šêdu und lamassu, wo man Sanherib, meinen Grossvater, niedergemetzelt hatte, damals zu seinem Totenopfer hieb ich diese Leute daselbst nieder. Ihre abgehauenen Gliedmassen liess ich Hunde, Schweine usw. fressen. Nachdem ich diese Handlungen ausgeführt . . . .“ (reinigte ich die Stadt). Wäre die Hinrichtung in Ninive geschehen, so hätte Assurbanipal gewiss nicht vergessen, das eigens zu bemerken, sonst geschieht das immer; vgl. z. B. Col. IV, 136 f., V, 5 u. v. a.

Noch ein zweites ist nicht zu übersehen: Es werden in der angeführten Stelle Babylonier für die Ermordung Sanheribs verantwortlich gemacht. Das war aber doch nur möglich, wenn die Tat in Babylon stattgefunden hatte, denn dass die eigentlich Schuldigen die Söhne Sanheribs, mithin Assyrer gewesen waren, war ja kein Geheimnis. Den Schein eines Rechtes musste auch Assurbanipal zu wahren suchen, das ist aber undenkbar, wenn die Ermordung Sanheribs in Ninive stattgefunden hatte; vgl. auch Winckler F. I, 418.

Die Wucht dieser Tatsachen brachte denn auch Winckler zu der Deutung נסרך = מרדך. Mag sie nun richtig oder falsch sein, jedenfalls ist auch aus der Erklärung נסרך = נמרד kein

[1] Vgl. dazu Streck, Assurbanipal S. 410.

[2] Da die babylonischen *šêdus* und *lamassus* zudem allem Anschein nach nicht aus Stein, sondern aus Bronze waren (s. u.), so ist auch aus diesem Grunde kaum auf eine Erhaltung zu rechnen.

Digitized by Google

Schluss auf den Ort des Mordes zu ziehen. Nimrod-Ninib ist ebensowenig der Gott Sanheribs, wie Marduk. Der Gott Sanheribs ist Assur und Ninibtempel gab es in vielen Städten.

Wenn die Niedermetzelung der Babylonier als „*kispu*“ bezeichnet wird, so ist damit wohl kaum ein wirkliches Opfer mit strengem Ritual gemeint. Der Sinn ist einfach: Wie sonst Speisen und Getränke für die Seelenruhe der Verstorbenen dargebracht werden, so soll jetzt die Seele Sanheribs durch den Tod seiner einstigen unversöhnlichen Feinde befriedigt werden und gleichsam noch im Jenseits ihre Rache kühlen können und dadurch in noch viel höherem Grade Ruhe finden als durch ein gewöhnliches kispu.

Sanherib scheint sich gegen das Ende seines Lebens der babylonischen Partei wieder genähert zu haben, nur so ist seine Anwesenheit in Babylon, die Ermordung durch seine Söhne, die mit dieser Schwenkung seiner Politik nicht einverstanden waren, und der Aufstand in Assyrien zu erklären. Da Esagila damals noch in Trümmern lag, so muss das Opfer, bei welchem Sanherib seinen Tod fand, ein Opfer gewesen sein, wie es bei den feierlichen Grundsteinlegungen stattfand.

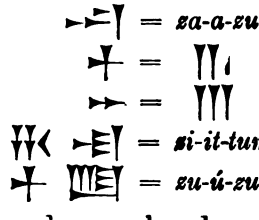
Man wird also an Babylon als dem Orte der Ermordung Sanheribs festhalten müssen.

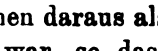
Lexikographisches.

Von Bruno Meissner.

1. šûšu.

Es war von vornherein ziemlich wahrscheinlich, dass das in aramäischen Dialekten sich findende, eine Silbermünze (= 1 Silberdenar) bezeichnende Wort שוא dort nicht genuin sei; denn die im Tanchuma Mattoth (s. Lévy, Wörterb. s. v.) gegebene Ableitung von שׁוּם = weichen, „die שוּמים heissen so, weil sie von dem einen weichen und dem andern gegeben werden“, ist natürlich nur eine Spielerei. Auch die Erklärung von Krauss, Talm. Arch. II, 407 als „das Schillernde“ dürfte nicht stichhaltig sein. Darum hat man schon lange vermutet, dass auch dieses Wort mit so vielen andern Kulturwörtern aus dem Akkadischen entlehnt sei, zumal die Grundbedeutung von *šûšu* „teilen“ einer bestimmten Geldstückbezeichnung (vgl. z. B. פרסין) nicht ungünstig gegenüber steht, und Zimmern hat in seinen Akkadischen Fremdwörtern 21[1] akkad. *šûšu* „wohl (Silber)stück od. ä.“ als Prototyp von aram. *šūšā* statuiert. Das Unsichere an dieser Zusammenstellung war nur, dass wir bisher die genaue Bedeutung von akkad. *šûšu* nicht kannten. *šûšu* findet sich schon in ganz alter Zeit als Eigenname (Ungnad, Akkad. Spr. 54), aber als Sinnwort kennen wir es nur aus einigen Vokabularnotizen. 92693, III 47 (CT XII 1 ff.) wird ⟨⟨⟨ mit der sumerischen Aussprache *ba-a* unter anderem durch *mi-iš-lum* = die Hälfte und *šu-ú-ši* erklärt. Daraus schloss schon Delitzsch HW 252 wohl mit Recht, dass auch *šûšu* (vor allem wegen der Grundbedeutung des Stammes שׁוּשׁ) vermutlich „Hälfte“ bedeuten müsse. K. 4377, 9 (CT XVIII, 19) steht *šu-u-šu* unter einer Reihe von Synonymen *(mi(!)-su(!); da-al-bu; da-ai-lum; ṣa-ri-ri; a-na-ku; (ḫi-bi)-tum; sal-la; šu-u-šu; ša-al-ḫu; ai-ra-ḫi)*, deren Aequivalent zwar weggebrochen ist, das aber vermutlich ein glänzendes Metall (Silber oder Gold) war. Hieraus konnte man schliessen, dass *šûšu* voraussichtlich ein aus einem glänzenden Metall hergestelltes Halbstück bedeutete. Diese Vermutung wird aufs schönste bestätigt durch ein, augenscheinlich der Nabnîtu-Serie angehöriges Konstantinopler Vokabular (C. 4530), das Kol. III, 40 ff. folgende Angaben macht:

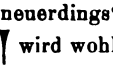


Wir lernen daraus also, dass *šûšu* ein halbes Sekelstück war, so dass wir  nicht nur *mišil šiḳli*, sondern auch *šûšu* lesen können.

2. nabalkattu.

Asarhaddon erobert die Stadt Memphis durch *pil-ši nik-si na-bal-kat-ti* (Berl. Asarh. Rs. 43). Nach dieser Stelle wird auch in der Bavianinschrift Z. 45 *pil-ši(!)u na-bal-kat(!)-ti*[1] zu emendieren sein; es sind dies die Instrumente, durch die Babylon zu Fall gebracht wurde. Sm. 279, 12 (Meissner, Supplem. Aut. 18) wird *[na]-bal-kat-tu* unter mehreren Schutz- und Trutzwaffen (z. B. *[a]-ri-tu; [k]a-ba-bu; [sir]-ia-am*) genannt. Deshalb wird *nabalkattu* auch eine Angriffswaffe oder wenigstens ein Instrument

[1] Dass Zimmern ebendort S. 3 meine Bemühungen um die Fremdwörterfrage anerkennt, ist sehr freundlich von ihm, korrigieren möchte ich nur den dort gebrauchten Ausdruck „neuerdings“ („wie gerade Jensen und neuerdings Meissner und Holma“). Ich habe mich um die Auffindung akkadischer Fremdwörter im Aramäischen seit dem Jahre 1889 (vgl. ZA IV, 267; WZKM IV 115; 118; 127 usw.) bemüht; eine seit 26 Jahren fortgesetzte Tätigkeit kann man nicht gut mit dem Worte „neuerdings“ bezeichnen.

[1] Das  wird wohl ein Editionsfehler für sein.

Digitized by Google

bezeichnen, um eine feindliche Stadt zu erobern. Der § 125 von Hammurapis Gesetz zeigt aber, dass auch in ein Privathaus vermittelst *pilšu* und *nabalkattu* ein Einbruch verübt werden kann. Leider ist der von Scheil DEP X 83 publizierte, von Ungnad als § 76 gezählte Paragraph des Gesetzbuches nicht gut erhalten; aber auch hier werden *nabalkattu* und *palâšu* nebeneinander erwähnt. Da nun *nabalkutu* zweifellos die Bedeutung „übersteigen, hinübersteigen" hat (z. B. CT XVI, 14, 54: *ana uriṣa ai ibbalkitûni* = auf mein Dach mögen sie nicht hinübersteigen; Maklû II, 154: *kîma pitiḳti ana nabalkutiṣa* = um mich wie eine Lehmmauer zu übersteigen), so bedeutet *nabalkattu* „das Hinübersteigen, Einsteigen" oder das Instrument zum Hinübersteigen d. i. „die Leiter" (so vermutete schon Jensen bei Schrader, Sendschirli I, 43). Das Haus wird also durch ein Loch in der elenden Lehmmauer oder durch Einsteigen ausgeraubt, die feindliche Stadt durch Breschelegen und Leitern erobert. Eine Illustration der Einnahme einer Stadt durch *pilšu* und *nabalkattu* bietet das bei Layard, Mon. I, 20 publizierte Relief Assurnaṣirpals, wo rechts unten ein assyrischer Krieger mit seinem Schwerte ein grosses Loch in die Mauer der feindlichen Stadt gebohrt hat, während daneben ein anderer Soldat sie auf einer hohen Leiter übersteigt.

3. *narḳû*.

Die Bedeutung „Zuflucht" war für das Wort *markîtu* schon seit langem erwiesen; s. Delitzsch HW 619. Daneben kommt auch die Form *nirkîtu* (Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon Z. 255) vor. Das zu diesen Substantiven gehörige Verbum ist nunmehr auch in mehreren Formen nachgewiesen worden. In I, 2 bedeutet es „Zuflucht gewähren"; vgl. CH. VIII, 43: *wardam .... ḫalgam ... ina bîtišu ir-ta-ki* = einem entflohenen .... Sklaven .... hat er in seinem Hause Zuflucht gewährt. Nicht ganz klar ist die Bedeutung bei Knudtzon, Amarna Nr. 161, 32: *ti-ir-ta-ki-i-mi* = du hast dich zurückgezogen(?). *narkû* (IV, 1) hat die Bedeutung „sich flüchten, seine Zuflucht nehmen"; vgl. Ebeling, Assur Nr. 31 Rs. 16: *ana zikir šumešunu na-ar-ki* = auf die Nennung ihres Namens flüchte. Das Ideogramm ist *ḪA-A*, das sonst = *ḫalâku, na'butu* ist. Das neuerdings von Clay, Yale University Coll. I, 85 ff. publizierte Vokabular bietet Kol. I, 13 folgende Gleichungen:

..... = [𒄑𒄑𒆳] = 𒄑 d. i. *ša-aiaku*]-*ku-ú-a-*

𒄑 d. i. *i-gub* = *ḫa-la-ḳu*; *na-bu-tu; nar-ḳu-u*[1].

[1] Korrekturzusatz: Vgl. jetzt auch Ungnad ZDMG 71, 126.

Diese Schreibung beweist, dass als Stamm der Wurzel nicht רכי resp. רכא, sondern רקי anzusetzen ist. Ob er mit arab. رقي zusammenhängt, erscheint mir fürs erste noch unsicher.

Zur Serie ḫarra = ḫubullu.

Von A. Schollmeyer.

Als weiteres Duplikat zur III. Tafel der Serie ḫarra = ḫubullu ist ausser den von Meissner und Ungnad (OLZ 1915, 136; 1917, 73) besprochenen Texten das von Scheil, Recueil de travaux Vol. XXXVI (S. 12 des Separatabzuges) veröffentlichte Fragment zu nennen, das bereits von Scheil als Duplikat zu Rm. 367 erkannt wurde. Mit Kol. II, Z. 41 nach der Zählung Meissners (MVAG 1913, 2 S. 18) setzt das anscheinend zweikolumnige Fragment ein und bricht mit Z. 58 des Textes ab.

Die bemerkenswerten Varianten und Abweichungen sind bereits von Scheil verzeichnet. In Z. 44 scheint [giš]-ḫa-šur = sap-[pan-du][1] zu sein, obwohl Scheil keine Ergänzung wagt. Beachtenswert ist ferner giš-kib-gal = ḫa-aḫ-[ḫu], das sonst auch kameššeru entspricht. In der vorletzten Zeile bietet das Duplikat [giš-l]am-ga[r = bu-ṭu-ut-tu]; vielleicht ist das unsichere gar mit Meissner Kol. II, Z. 57 gal zu lesen.

[1] Zu sappandu = Senf (sinapis alba) vgl. Holma, Kleine Beiträge zum assyr. Lexikon S. 78.

Reste der Sprache von Ḫanigalbat?

Von Otto Schroeder.

Neben den zahlreichen sumerisch-akkadischen Vokabularen haben sich eine geringe Anzahl von Vokabularbruchstücken erhalten, die zweifellos Unsumerisches Sprachgut behandeln, ohne dass wir bisher in der Lage wären, dieses Sprachgut näher zu bestimmen. Ich erinnere an VR 20 Nr. 4, wo wir Z. 57—60 die Gleichungen lesen:

ku = *a-na-ku*
li = *at-ta*
še = *šú-ú*
ši = *šú-a-tum*

(Vgl. dazu Delitzsch, Sumerische Grammatik S. 24, Anm. 1). Etwas umfangreicher ist das Stück VR 27, 31 ff.; dort finden wir zunächst in Zeile 34—37 folgende Gleichungen:

lù = *a-na-[ku]*
ku = *at-ta*
la = *šú-ú*
li = *šú-a-tum.*

Man beachte, dass in beiden Stücken die Anordnung der akkadischen Spalte die gleiche ist; es handelt sich um zwei verschiedene Sprachen;

Digitized by Google

die des zweiten Fragments lässt sich vielleicht bestimmen.

Hierzu ist die elfzeilige Inschrift des Agabtaḫa verwertbar, die Scheil in „Délégation en Perse, Mémoires Vol. II (Textes élamites-sémitiques I)" S. 95 f. und pl. 20 mitteilte. Sie stammt von einem Manne namens *A-ga-ab-ta-ḫa*, der unter Kaštiliaš aus Ḫanigalbat entfloh und am Hofe dieses Königs Zuflucht fand; er nennt sich in seiner Inschrift *mu-un-na-bi-it-tum Ḫa-li-gal-ba-tu-ú* „Ḫanigalbatäischer Flüchtling", legt also merkwürdigerweise auf die Tatsache seiner Flucht aus dem Vaterlande gewissen Nachdruck, wie es etwa die französischen Réfugiés taten.

Bei Besprechung unserer Inschrift sagt Winckler (OLZ 1901 Sp. 451 = Kritische Schriften II S. 97): „Merkwürdig ist die Schreibung *Ḫa-li-gal-ba-tu-ú*. Mit Scheil muss man daraus zunächst die Lesung *li* des *ni* der gewöhnlichen Schreibung folgern, aber in Tel-Amarna wird es einmal mit *na* geschrieben, so dass wohl hier eine schlechte Schreibung oder ein Versehen anzunehmen ist." Da wir bisher nur die Schreibungen *Ḫa-ni-gal-bat*, *Ḫa-na-kal-bat* (VAT 333, 10 = VAS XI Nr. 146) fanden, ist eine Lesung mit *l* statt *n* einfach unmöglich, wenngleich man sich hin und her unter dem Einfluss des Agabtaḫa-Textes zu deren Annahme bewogen fühlte. — Nun wäre noch eine dritte Möglichkeit da, dass es sich nicht um eine „schlechte" Schreibung handelt, sondern dass der Inschriftschreiber sich besonders fein ausdrücken wollte; das scheint in der Tat so gewesen zu sein.

Man beachte nämlich, dass sich VR 27, 43 ff. für *LI* folgende akkadische Werte finden: *i-na*, *a-na*, *šá-a* usw. Welcher Sprache dieses *li* angehört, sagt das Vokabular nicht; nichts schliesst daher die Annahme aus, dass es sich um ein Wort der Sprache von Ḫanigalbat handelt. Agabtaḫa, der „ḫanigalbatäische Flüchtling" schreibt in seiner Inschrift Babylonisch, aber er erlaubt sich die Freiheit, in ihr *LI* mit dem Lautwert *ana* zu benützen, weil das ḫanigalbatäische *LI* einem akkadischen *ana* entspricht. Wenn ein voller Beweis für meine Vermutung, dass VR 27 ein ḫanigalbatäisch-akkadisches Vokabular ist, hierdurch nicht geliefert ist, so mag man doch die Möglichkeit der Erklärung für später im Auge behalten.

Zur Etymologie von ܐܡܐ.

Von P. S. Landersdorfer.

Bei Jakob von Sarug findet sich in der Homilie über den Fall der Götzenbilder (Martin, ZDMG 29, S. 145, Bedjan, Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis, tom. 3, S. 795) Vers 62 der Ausdruck ܡܨܥܬܐ ܐܡܐ. Das Wort ܐܡܐ scheint sonst im Syrischen noch nicht belegt zu sein, wenigstens von den mir zu Gebote stehenden Lexica führt es Brun überhaupt nicht auf, während Brockelmann lediglich unsere Stelle zitiert. Aber auch die Etymologie des Wortes bietet Schwierigkeiten, da sich weder im Syrischen noch in den übrigen semitischen Sprachen eine entsprechende Wurzel zu finden scheint.

Die Bedeutung lässt sich leicht aus dem Zusammenhang festlegen. Schon der Zusatz ܡܨܥܬܐ deutet darauf hin, dass es sich höchstwahrscheinlich um ein Wasserbehältnis handelt. Da sich ferner die in Betracht kommende Stelle auf den heidnischen Kult von Mabug-Hierapolis bezieht und wir anderweitig wissen, (Lukian, de dea Syra 10 u. 32), dass im Kult der Atargatis der heilige Quellteich eine Hauptrolle spielt, kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass mit ܡܨܥܬܐ ܐܡܐ dieser heilige Teich gemeint ist (vgl. meine Schrift: Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, S. 51 f.).

In Ermangelung einer befriedigenden semitischen Etymologie möchte ich die Vermutung aussprechen, dass ܐܡܐ sumerischen Ursprungs ist. Zunächst möchte man an *egâ* „Flut, Hochflut" denken (Delitzsch, Sum. Glossar S. 30), aus a-gê-a (𒀀𒂍𒂊), wobei dann, da eine direkte Entlehnung aus dem Sumerischen doch kaum anzunehmen ist, das akkadische agû (Delitzsch, HWB S. 15) die Vermittlerrolle gespielt haben müsste. Doch hat diese Annahme wegen des a-Lautes einige Schwierigkeit, da nicht einzusehen ist, warum im Syrischen ein i-Laut daraus hätte werden sollen. Ich möchte darum eher an *e(g)* „Graben, Kanal" denken, das als *iḳu* in das Akkadische übergegangen ist (Delitzsch, Glossar, S. 29), welch letzteres ohne Schwierigkeit in syrisch ܐܡܐ wieder zu erkennen ist.

Eine Mond- und Sonnenfinsternis im Alten Testament.

Von Wilhelm Erbt.

Im Hesekielbuche steht eine Sammlung von Aussprüchen gegen den König von Aegypten. Jeder von ihnen wird durch ein Datum eingeleitet. Jeder von ihnen ist mit einer Deutung versehen worden, die ihn auf die Zeit Nebukadnezars bezieht. Bereits Winckler hat den Nachweis geführt, dass Apries und Amasis, die Pharaonen dieser Tage, nicht in Be-

Digitized by Google

tracht kommen. Ihre Auseinandersetzung hat viel später, um 570 stattgefunden.

Die Rekonstruktion des ersten Aegypter-Spruches vom 12. X. 10 der Aera, die mit dem Herbst 537 beginnt, führt, um es kurz zu sagen, zu folgendem Ergebnis:

29 [1]⟨Es geschah⟩ im zehnten Jahre,
im zehnten, am 12. des Monats,
⟨da kam Jahwes Hand über mich,
und er sprach zu mir⟩: [2]Menschensohn!

[3]Sprich [7]zum Hause Israel:
30 [2]So sagt Jahwe: Jammert:
Weh über den Tag! Denn nahe ist der Tag,
[6]da fallen, die Aegypten stützen.

Im Frühling 527 begannen die Rüstungen des Kambyses gegen Amasis. Unser Prophet warnt die zurückgekehrten Exulanten in Jerusalem vor dem Anschluss an Aegypten, den der Fürst Šešbaṣar von Israel zu vollziehen beabsichtigte. Eine zweite dringlichere Warnung ergeht wenig später im Herbst 527 (30 20). In Aegypten scheinen die griechischen Söldner des Königs unzuverlässig geworden zu sein. Herodot erzählt von der Flucht des Halikarnassers Phanes zu Kambyses (III, 4). Unser Prophet weist seine Volksgenossen darauf hin, dass der Arm Pharaos gebrochen sei und nicht wieder die Kraft bekommen werde, das Schwert zu ergreifen. Er hält also Aegyptens Widerstandskraft für gebrochen. Zwei Monate später wird die Warnung noch feierlicher und dringender. Der Prophet wendet das Gleichnis von dem Te'aššûr-Baume im Paradiesgarten an, der gefällt wird. Derselben mythushaltigen Fabel hat er sich auch im Kap. 17 bedient; nur spielt hier die Wendung von dem Holzfäller herein (Jes. 14 8, Matth. 3 10, vgl. meine Schrift Jesus S. 48).

Das Datum des nächsten Spruches (32) hat der Bearbeiter zu ändern versucht. Ursprünglich ist der 1. XII. 11, während der Bearbeiter daraus den 1. X. 12 zu machen versucht hat. Das alte Datum ist nicht vergessen worden, sondern hat sich in einer Randglosse der Handschrift, auf die unsere Textgestalten zurückgehen, erhalten. MT hat aus Bearbeitung und Randglosse den 1. XII. 12 komponiert (Beweis: er konnte 32 17 nicht den 15. I. 12 folgen lassen), die LXX-Handschriften lesen teils den 1. X. 12, teils 1. XII. 11. Unser Prophet nimmt in dem Spruche das Bild vom Drachen auf, den Jahwe bekämpft:

Du bist wie der Drache [im Meer], du sprudeltest mit deinen Nüstern,
Trübtest die Wasser [mit deinen Füssen], rührtest seine Fluten auf. [So spricht Jahwe.]
Aber ich will über dich ausbreiten mein Netz [in der Gemeinde vieler Völker] und dich emporziehen [mit meinem Fangnetz]
und [dich werfen] ans Land [auf die Fläche des Feldes] dich schleudern ⟨und mein Schwert fliegen lassen.⟩
Und ich will tränken das Land mit dem ⟨Fluss deines Blutes⟩.
Bei deinem Erlöschen wird der Mond sein Licht nicht leuchten lassen.

Zu den einzelnen Zeilenfolgende Anmerkungen:

1. Der Bearbeiter setzt für den Drachen ein: „Jungleu der Völker — du bist dahin." Der Einschub „im Meer" ist aus der Randglosse „im Wasser" entstanden.

2. „Mit deinen Füssen" ist erläuternde Randglosse. Mit der Wendung „so spricht Jahwe" will der Glossator den angeblichen Beginn der Jahwerede kennzeichnen.

3. „In der Gemeinde vieler Völker" gehört dem Bearbeiter an. Dieser Einschub hat die folgende Verbform verunstaltet. „Mit meinem Fangnetz": entstanden aus חרבי, das glossenhaft zur folgenden Zeile nachgetragen war und hier falsch eingetragen wurde.

4. „Ich will dich werfen auf die Fläche des Feldes" ist erläuternde Glosse eines Lesers, der auch 29 5 ähnlich eingegriffen hat. Von ihm rühren dann wohl auch die Vögel des Himmels und die Tiere des Landes her, die ebenso 29 5 auftreten. Seine Erläuterung aber hat dieser Glossator aus Kap. 31 herübergenommen[1], wo die Lebewesen als Schützlinge der Zeder ihr Recht haben. Auf die Glosse überhaupt kam er durch die Worte: „ich will fliegen lassen mein Schwert". חרבי stand nachgetragen am Rande oder bereits an falscher Stelle im Text eingetragen. Die Verbform von עוף führte auf die Vögel des Himmels. Der Bearbeiter, der jene Worte des Urtextes im zehnten Verse ausdeutete, hat uns so in die Möglichkeit versetzt, sie wiederherzustellen, nachdem die in den Text gedrungene Glosse sie vernichtet hatte. Wahrscheinlich war die Textstelle überhaupt etwas verwischt. Zum Drachenkampf gehören Netz und Sichelschwert (vgl. meine Schrift MVAG 1912, 2 S. 125).

5. Auch diese Zeile hat in Vers 5 und im Schlusse von Vers 6 eine erläuternde Glosse erhalten: „Ich will dein Fleisch auf die Berge bringen und mit deinem ⟨Blute⟩ die Täler füllen", „und die Rinnsale sollen von dir voll werden". Dabei ist ihr Schluss צפח רמך verunstaltet worden.

[1] In dieser Weise, dass Wendungen aus dem einen in den anderen Spruch eingetragen wurden, sind die Orakel überhaupt aufgefüllt worden. So ist das Hinabfahren in die Unterwelt in der Fabel von der Zeder aus 32 17 ff. herübergenommen.

Digitized by Google

6. Der Bearbeiter fügte zunächst ein: Bei deinem Erlöschen „die Sonne, ich will sie verhüllen", und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen, „und ich will Finsternis über das Land bringen, ist Jahwes Spruch". Während der Urtext eine Mondfinsternis bei dem Erlöschen des Drachen ankündigt, verwandelt der Bearbeiter durch seinen Einschub den himmlischen Vorgang in eine Sonnenfinsternis. Spätere Glossatoren machten dann aus dem Vorgang in der Gestirnwelt ein Unwetter: ich will die Sonne „mit Gewölk" verhüllen — bei deinem Erlöschen „will ich den Himmel verhüllen und seine Sterne schwärzen" — „alle Lichtträger am Himmel will ich deinetwegen schwärzen".

Den durch unseren Spruch angekündigten Tod Pharaos feiert der Prophet am 15. I. (LXX) 12 seiner Aera (3217 ff.). Am Tage vorher muss also mit dem „Erlöschen des Drachen" die Mondfinsternis stattgefunden haben. Diese Mondfinsternis ist die totale in der Nacht vom 16/17 September 526 (Ginzel, Handbuch der Chronologie II S. 537). Der 1. I. 12 unseres Propheten begann also mit dem „Neulicht" nach dem Neumonde am 1, 88. IX. für den Meridian von Greenwich. Um die Zeit der Mondfinsternis aber trat auch die Sonne in das Bild der Wage, und damit begann zugleich das Sternbild des Ophiuchus und Serpens, das die Babylonier als Drachen (UT.KA.GÁB.A) fassten, zu „erlöschen". Im Herbst 526 ist tatsächlich Amasis von Aegypten gestorben. Das Schicksal Psammetichs, seines Nachfolgers, interessierte ihn naturgemäss nicht mehr; denn da war das Schicksal Jerusalems, das er wenden wollte, solange es Zeit war, entschieden. Am 5. X. 12, also Ende Juni 525, hört er in Babylonien den Fall der Stadt.

Liegt der 15. I. 12 fest, so können wir uns ein ziemlich genaues Bild von der Zeitrechnung unseres Propheten machen. Uns sind zufälligerweise die babylonischen Schaltjahre von 537 ab vollständig bekannt (Ginzel a. a. O. I S. 133). Die Annahme liegt nicht fern, dass sie, da sie für die babylonischen Juden massgebend waren, auch für Jerusalem und unsern Propheten galten, die selbst wieder von der dortigen jüdischen Gemeinde abhängig waren. Schaltjahre waren mit einem Adar II 536, 533, 525, mit einem Elul II 537, 530, 527. Wir werden davon ausgehen müssen, dass die Einsetzung eines Elul II im Jahre 537 deswegen notwendig war, weil der Tišri sonst mit dem Anfang August begonnen hätte. Die Aera des Hesekielbuches beginnt daher mit dem Neulicht nach dem Neumond 3, 01. IX. 537. Die Daten des Hesekielbuches lassen sich dann nach babylonischer Rechnung dahin festlegen:

Hes. 11: 5. IV. 3 = ca. 15. Dezember 535.
81: 5. V. 6 = ca. 10. Januar 531.
201: 10. V. 7 = ca. 5. Januar 530.
291: 12. X. 10 = ca. 31. Mai 527.
3020: 7. I. 11 = ca. 22. Sept. 527.
311: 1. III. 11 = ca. 13. Nov. 527.
321: 1. XII. 11 = ca. 5. Aug. 526.
3217: 15. I. 12 = 18. Sept. 526.
3321: 5. X. 12 = ca. 29 Juni 525 (also Ende Mai 525 Fall Jerusalems. Aus Daniel 814 lässt sich, wenn man Esr. 36 zu Hilfe nimmt, als Tag des Aufhörens des regelmässigen Opfers der 30. Mai 525 berechnen).

Hes. 401: 10. I. 15 = ca. 10. IX. 523. — Abschluss und Herausgabe des Urtextes, einer Sammlung von Sprüchen, die einen Ueberblick über die Geschichte des nachexilischen Jerusalems geben und ein Programm für die bevorstehende Zeit entwickeln, 190 + 40 Tage nach dem 10. IX. 523 = ca. 28. April 522 (am 5. April ergriff der Mager Gaumata die Herrschaft, „darauf starb Kambyses durch eigene Hand").

Der Bearbeiter, der das Hesekielbuch „nach Jahren unserer Gefangenschaft", nach einer Aera datieren lässt, die mit dem Jahre 597 beginnt, lässt seine Sonnenfinsternis am 1. X. 12. stattfinden. Wir kommen so in das Jahr 586/85. In dieser Zeit hat am 28. Mai 585 die berühmte Sonnenfinsternis stattgefunden, die Thales von Milet nach Herodot I 74 vorausgesagt haben soll (Ginzel a. a. O. II S. 525)[1]. Das Jahr 12 der vorausgesetzen Aera hätte darnach nach dem Neumonde am 4, 71. IX. 586 begonnen, ein durchaus möglicher Jahresanfang. Anderseits aber musste der Bearbeiter ein anderes Sternbild statt des Drachen wählen. Er fügte zu dem Drachen den „Jungleu der Völker" und erzeugte so den ägyptischen Löwen mit der Schlange.

Besprechungen.

Hussey, Mary Inda: Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum. Part I: Chiefly from the reigns of Lugalanda and Urukagina of Lagash. Copied with introduction and index of names of persons. (Harvard Semitic Series. Volume III.) VIII, 36 S. u. 81 Tafeln. 4°. 1912. — Part II: From the time of the dynastie of Ur. Copied with synopsis of the contents of the tablets and indexes. (Harvard Semitic Series, Volume IV.) VIII, 48 S. u. 76 Tafeln. 4°. 1915. — Geb. je M. 20 —. Leipzig, J. C. Hinrichs. Bespr. von Wilh. Förtsch, Hetzles bei Erlangen.

Zwei prächtige Bände! Der 1. Band enthält 75 autographische und sechs Lichtdrucke, der 2. Band 70 autographische und sechs Lichtdruck-Tafeln. Die Autographien sind vorzüglich ausgefallen, fast zu schön; gegen ihre Zuverlässigkeit hege ich auf Grund verschiedener Stichproben, die sich durch Vergleich mit den Photos machen lassen, nicht die geringsten Be-

[1] Doch vgl. Hüsing OLZ 15 Sp. 113.

Digitized by Google

denken. Im 1. Band wird eine kurze Klassifizierung, im zweiten eine ausführliche Analyse der jeweils publizierten Texte gegeben. Im 2. Band finden sich Verzeichnisse der Personen-, Orts- und Baulichkeitennamen, während der erste sich mit einem Personennamenverzeichnis begnügt. Für letzteren wäre indes ein Verzeichnis der Baulichkeiten gar nicht so ohne. Ich möchte nur auf Nr. 41 hinweisen; da hätten wir gleich [B]a-gá, Íb-gal, Ša(g)-pa(d), [K]i-a-nag von Lagaš, Gi-ka-na, Nin-ni-gar-ra, Abzu, Éš und Ib-kû-kú. Ein Ortsnamenverzeichnis für den 1. Band würde nicht viel Mühe verursacht haben. Sehr vermisse ich in beiden Bänden Verzeichnisse der Götternamen; bei Behandlung derartiger alter Texte sollte von solchen nicht abgesehen werden. In I 41, II 54 und ähnlichen fordern die Göttergruppen zur Anlegung eines Verzeichnisses geradezu heraus.

Betrachten wir den 1. Band etwas näher! Nr. 1 verrät sich sofort als eine Tafel aus Fara, der Sintflutstadt Šuruppak. Tafelform und Schriftduktus genügen zur Erkenntnis für den Eingeweihten; als ganz zwingender Beweis sei auf die mit ^{d}SU.KUR.RU (Lesung unbekannt; wohl eine weibliche Gottheit, da als ^{d}Nin-lil [Deimel, Panth. babyl., Nr. 2857] erklärt) zusammengesetzten Personennamen ^{d}SU.KUR.RU-ur-sag, ^{d}SU.KUR.RU-dugúd^{mušen}, ^{d}SU.KUR.RU-še-gùb, ^{d}SU.KUR.RU-kúr, ^{d}SU.KUR.RU-nu-me hingewiesen. Der nur zum geringen Teil erhaltene Text stellt eine Personenliste dar. Die übrigen Tafeln sind Wirtschaftstexte aus dem Archiv der Fürsten Lugalanda und Urukagina von Lagaš; aus dem Archiv von Enlitarzi findet sich nichts darunter. Nr. 2, 3 und 4 werden von Hussey als „general statements of monthly expenses" bezeichnet. Die Schlussunterschriften davon sind: Nr. 2: gú-anšú $60 \times 5 + 10 \times 3 + \frac{3}{4} + \frac{1}{8}$ še gur-sag-gál še-ba še-gar lù-^{d}ba-ú-ge-ne šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gina lugal lagaš^{ki}-ka en-ig-gal là-banda ganun ^{d}ba-ú-ta e-ne-ba IV. „In Summe 330 gur-sag-gál 126 sila Gerste, Auszahlung an Gerste und Verausgabung an Gerste für die Leute der Göttin Ba-ú; Šá(g)-šá(g), Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš; En-ig-gal, der Intendant, hat es aus dem Speicher der Göttin Ba-ú an dieselben ausbezahlt. 4. Jahr." — Nr. 3: gú-an-šú $60 \times 5 + 10 \times 4 + 2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{8}$ še gur-sag-gál $10 \times 5 + \frac{1}{2} + \frac{1}{24}$ ziz-babbar $10 + 4 + \frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ ziz-gú-nunuz še-ba še-gar ziz-gar ^{d}ba-ú šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ka itu amar-a-a-si(g)-ga en-ig-gal là-banda ganun sar-ta e-ne-ba II. lù šuku-durub(?)-ba V ba-an lù itu-da-ge XII ba-an „In Summe 342 gur-sag-gál 90 sila Gerste, 50 gur-sag-gál 78 sila weisser Emmer, 14 gur-sag-gál 84 sila buntrötlicher(?) Emmer; Auszahlung an Gerste, Verausgabung an Gerste und Verausgabung an Emmer für die Göttin Ba-ú; Šág(g)-šá(g), Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš; Monut Amar-a-a-si(g)-ga; En-ig-gal, der Intendant, hat es aus dem Gartenspeicher an sie (d. i. Leute der Göttin Ba-ú) ausbezahlt. 2. Jahr. Für die Kostgänger 5. Auszahlung; für die Monatslohnempfänger 12. Auszahlung." — Nr. 4: šu-nigín $60 \times 2 + 10 + 2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{24}$ še gur-sag-gál še-ba še-gar lù-^{d}ba-ú-ge-ne-kam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ge ganun ^{d}ba-ú-ta e-ne-ba V. „Insgesamt 132 gur-sag-gál 78 sila Gerste, Auszahlung an Gerste und Verausgabung an Gerste für die Leute der Göttin Ba-ú; Uru-ka-gi-na, der König von Lagaš, hat es aus dem Speicher der Göttin Ba-ú an sie ausbezahlt." Nr. 5 — Nr. 13 sind Auszahlungen an lù-šuku-durub(?)-ba-méš „Kostgänger" und zwar wird in Nr. 5 die Auszahlung in Emmer (ziz-ba), in den übrigen in Gerste (še-ba) geleistet; Nr. 15 u. Nr. 16: še-ba igi-nu-dù ša(g)-dub-ḫal(?) ^{d}ba-ú; Nr. 17: še-ba igi-nu-dù il ša(g)-dub-ḫal(?) lù ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 18: še-ba igi-nu-dù il ša(g)-dub-ḫal(?) é ^{d}ba-ù-ka; Nr. 19: lù še-ba e-kid-a-méš; Nr. 20 še-ba gím-dumu ^{d}ba-ú; Nr. 21 u. Nr. 22: še-ba gím-dumu ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 23: še-ba gím-dumu é ^{d}ba-ú-ka; Nr. 24: še-ba gím-dumu il igi-nu-dù ša(g)-dub-ḫal(?) é ^{d}ba-ú-ka; Nr. 25, Nr. 26, u. Nr. 27: še-ba lù TUR.TUR-la-ne; Nr. 28: zí(d) šu-kû ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 29; še-ba šu-kû ab-ba ^{d}ba-ú-ge-ne; Nr. 30 mit Nr. 36: še-gar ziz-gar sá-dú(g) itu-da; Nr. 37: še kú-a gu(d)-udu; Nr. 39: gan ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 38 u. Nr. 40: gan šuku ki-a. Besondere Beachtung verdient Nr. 41. Es ist dies eine Opferliste aus dem 4. Jahre des Urukagina. Behandelt ist dieselbe bereits worden von mir in Rivista degli studi orientali, Vol. VII, S. 178 ff. und Religionsgesch. Studien I (MVAG 1914, 1), S. 96 ff. und 62 ff.; ferner von Landsberger, Der kultische Kalender I, S. 50 (48 ff.). Nr. 41 (ein Duplikat zu Allotte de la Fuye, Documents présargoniques, Nr. 45) enthält Opfergaben, welche am Še-kú-Fest der Göttin Nazi[1] von

[1] Nach einer persönlichen Mitteilung Hommel's an mich ist die CT 29 pl. 46, 25 bei ^{d}NINA stehende (neubabylonisch geschriebene) Glosse nicht *na-maš-še*, sondern *na-si* zu lesen; eine Göttin Nazi ist auch sonst bekannt, siehe Deimel, Panth. babyl., Nr. 2253 f. Auch Zimmern, König Lipit-Ištar's Vergöttlichung, S. 40 A. 2 hegt Zweifel an der Glosse *na-maš-še*. — Ich nehme ^{d}Nazi als vorläufige Lesung für ^{d}NINA an.

Digitized by Google

dem Intendanten En-ig-gal verteilt worden sind ([nig-giš-tag-ga ezen še-kú ^{d}nazi-ka-ka en-ig-gal] là-banda e-ḫa-la). Die Opferempfänger sind am 1. Tag: [^{d}Nin-gir-su] vom [B]a-gá, ^{d}Ninni vom Ib-gal, ^{d}Nazi vom Ša(g)-pa(d), das Ki-a-nag von [Lagaš]; am 2. Tag: ^{d}Nazi; am 3. Tag: ^{d}Nazi, ^{d}En-ki vom Gi-ka-na, ^{d}Nin-gir-su von Nin-nigar-ra, ^{d}Nin-gún, ^{d}Dumu-zi von Abzu, ^{d}Pa-sag, ^{d}Éš-ir-nun, ^{d}Ḫe-túr, ^{d}Nin-úr, ^{d}Nin-dub, ^{d}Ezinu, ^{d}Dun-REC 230 von Éš, ^{d}Nin-šubur, ^{d}Nin-a-su, ^{d}Mes-an-du, das Íb-kû-kú, ^{d}Gà-tum-du(g), ^{d}Ninni, ^{d}Lugal-úru^{ki}, das Ki-a-nag, Ur-túr. Von Nr. 42 — Nr. 52 sagt Hussey lediglich „are heterogenous character". Nr. 42 handelt von Messungen; vgl. Obs. 1, 10—2, 7: 1 nig-dú dagal-bi I gi gid-da-bi I gi I ú I šu-bad šu-si 1 nig-dú II kam-ma dagal-bi I gi gid-da-bi I gi I ú I šu-bad šu-si; Nr. 43: lù A-en-ra-gub-méš; Nr. 44: Fisch- und Häutelieferung der Fischer der Göttin Ba-ú; Nr. 45: Häutelieferungen an Amar-^{d}ezinu, den Gerber; Nr. 46: Getreidelieferung für Brauer; Nr. 47: úz ú-rum ^{d}ba-ú; Nr. 48: Abrechnung über Bier; Nr. 49: Notiz über landwirtschaftliche Geräte; Nr. 50: Notiz über Saatgerste; Nr. 51 und Nr. 52: Notiz über Nutzpflanzen.

An Monatsnamen der vorsargonischen Periode bieten die Texte nichts neues. Es sei lediglich auf itu ezen ab-è lagaš^{ki} (Nr. 17) für das gewöhnliche itu ezen ab-è (siehe Landsberger, a. a. O., S. 41) hingewiesen.

Im Verzeichnis der Personennamen könnte man natürlich manche Namen auf andere Weise wiedergeben als Hussey es tut. Ob dies aber besser wäre, soll durchaus nicht gesagt sein; die Erforschung der sumerischen Namen ist noch nicht weit fortgeschritten. Die im folgenden gemachten Verbesserungen bzw. Vorschläge gründen sich fast durchweg auf Lesungen, welche erst nach Erscheinen des Bandes bekannt geworden sind, von der Verfasserin also noch nicht angewendet werden konnten. An-palil anstatt An-igi-gub, Babbar-palil anstatt Babbar-igi-gub, É-^{d}im-dugúd^{mušen} anstatt É-^{d}Im-gi(g)^{bu}, Gan-gigir-sag anstatt Gan-ginar-sag, Gan-NAB anstatt Gan-^{d}An, Gím-NAB anstatt Gim-^{d}An, Gím-sil-sir-sir anstatt Gim-tar-sir-sir, Gigir-sag anstatt Ginar-sag, Nin-palil anstatt Nin-igi-gub, Nin-gan-[GAM] + GAM anstatt Nin-gan-gam, ^{d}Nin-gir-su-palil anstatt ^{d}Nin-gir-su-igi-gub, Nin-palil anstatt Nin-igi-gub, Sag-gigir-ba anstatt Sag-ginar-ba, Ur-gigir-sag anstatt Ur-ginar-sag, Ur-^{d}Nin-gún bzw. sí anstatt Ur-^{d}Nin-dar. Zu streichen sind ^{d}Nina-ša(g)-pad und ^{d}Ninni-íb-gal, welche keine Personennamen, sondern Götternamen mit Tempelbezeichnung darstellen; siehe bereits oben. Die oben erwähnten mit dem Namen der Gottheit ^{d}SU. KUR.RU zusammengesetzten Personennamen finde ich nicht im Verzeichnis. Bei den Berufsbezeichnungen, die von der Verfasserin in dankenswerter Weise den Personennamen beigefügt werden, lies sag-apin anstatt sag-engar (es findet sich auch, wenn ich mich recht erinnere, sag apin-na), nar anstatt lul (akkad. narû), šu-kû anstatt šu-ḫa, bulug-gaz anstatt dim-gaz, gištu-gištu-kar-rá bzw. gištú-kar-rá anstatt gištug-pi-kar-rá, ašgab anstatt sā, šu-kû a-du(g)-ga anstatt šu-ḫa-a du(g)-ga, lù bappír anstatt lù kaš + gar, kír-bil anstatt šagan-bil, muḫaldim anstatt mu, utùl anstatt lid + ku, gím ará anstatt gim-ḫar, agrig anstatt igi-dub, ugulu anstatt pa[1], là-banda anstatt nu-banda, isag anstatt pa-te-si. Zu streichen ist nig-enna, S. 23 links Z. 1, welches keine Berufsbezeichnung darstellt.

Eine Besprechung von Part I durch Ungnad siehe ZDMG 67, 177 f.

Während der 1. Band nur 52 Texte enthält, bringt der 2. Band 158 Texte. Letztere stammen ausschliesslich aus der Zeit der Könige von Ur und enthalten Abrechnungen der verschiedensten Art. Die von Hussey gegebenen Analysen der Texte halte ich im allgemeinen für richtig.

Auch aus diesem Band liesse sich ein ganz hübsches Verzeichnis der Götternamen anfertigen. Man beachte Nr. 54, worauf ich in meinem Aufsatz „Zwei altbabylonische Opferlisten" (Hommel-Festschrift) hingewiesen habe. Als ein mit Nr. 54 zu vergleichender Text ist mir nur FH 5 (von mir a. a. O. behandelt) bekannt. Da FH 5 als Datum mu ^{d}amar-^{d}sîn lugal trägt, so ist Hussey II 54 nicht weit davon anzusetzen. Hier eine kurze Bemerkung zu Weidner's Aufsatz „Zur altbabylonischen Jahresbenennung", OLZ 1912, Sp. 392 f. So sehr ich Weidner's Ansicht, „dass man zur Zeit der Dynastie von Ur das Jahr nach einem Ereignisse des vorhergehenden benannte", zustimme, so ist doch meines Erachtens der von ihm a. a. O. behandelte Text kein Beweis dafür. Das Zeichen ŠI nach mu in der Jahresbezeichnung ist nur ein Versehen des Schreibers, dem bereits hier mu ŠI.UR-bi-lum das Verbum ḫúl (ŠI-UR) vorschwebte.

Was die Eigennamenverzeichnisse betrifft, so sei bezüglich mancher anderer Lesungen auf das über den 1. Band (siehe oben) Gesagte hingewiesen. Anstatt ^{d}Nin-dar-a (z. B. in Lù-^{d}Nin-dar-a) ist wohl ^{d}Nin-sí-a zu lesen, da ḪUGUNU (REC 34) und SIGUNU (REC 48) in der späteren Zeit nicht mehr auseinanderzuhalten sind. Die Schreiber, welche die archaischen Zeichenlisten in eine spätere Schrift-

[1] Siehe Förtsch, ZA XXXI, 159 f.

Digitized by Google

art umschrieben, haben die beiden erwähnten Zeichen wohl vermengt[1]. Anstatt Tig-ab-ba doch besser Gú-ab-ba zu lesen. Nr. 15 Rs. 6 findet sich der Tempelname É-gi-na-tùm, es ist wohl derselbe Name wie É-gi-na-ab-tùm, VAB 1, S. 206 6, 2, 8. Bemerkt sei noch, dass für É-gi-na-ab-tùm auch die Schreibung É-gi-na-ab-túm sich findet und dafür als Lesung Šutum; siehe Poebel, HT, S. 144. Interessant ist der Personenname Me-é-unú^{ki}-ta, Nr. 49 Rs. 2, 13. Ist vielleicht Išib-é-unú^{ki}-ta zu lesen und darf damit Išib-kul-àb^{ki}-ta (siehe OLZ 1915, 368ff.)[2] in Verbindung gebracht werden. Anstatt É-bil und É-bil-^{d}Gà-tum-dug besser É-gibil und É-gibil-^{d}Gà-tum-dug, da die Bedeutung „Neuer Tempel" vorliegt; vgl. Invent. des tabl. de Tello, Nr. 695 Rs. 4—5: ^{d}Ezinu é-gibil „^{d}Ašnan vom Neuen Tempel" und ^{d}Ezinu é-libir „^{d}Ašnan vom Alten Tempel". Die Berufsbezeichnung gïr lies šagub oder šakan (siehe Förtsch, ZA XXXI, 160 ff.) šutug aber guda (s. Brüss. Vok. I 17; RA 10 p. 70). Auch gu-zu-lá treten auf. Die Bedeutung von guza-lá in den Keilschriften ist verschieden. Hier Nr. 4 (beachte den darauffolgenden engar) haben wir es wohl mit einer Person zu tun, die im landwirtschaftlichen Betrieb tätig ist. Vielleicht liegt eine phonetische Schreibung vor: gu-za-lá = kuzallu „Schafhirte"; zu kuzallu siehe Landsberger, Der kultische Kalender, S. 89 u. A. 3, sowie die dort zitierte Literatur. Šabra ist wohl = šâpiru.

Ungnád hat ZDMG 69, S. 446 auch Hussey, Part II eingehend besprochen; es erübrigt demnach, hier die dort angeführten Bemerkungen zu wiederholen. Die Annahme Ungnad's a. a. O., S. 448 zu Nr. 60, dass anstatt gin-nita stets uku-uš zu lesen sei, wird vielleicht richtig sein; vgl. über die in Betracht kommenden Zeichen (REC 91, 447 u. 448) die Ausführungen von V. Christian in seiner vorzüglichen Schrift „Die Namen der assyrisch-babylonischen Keilschriftzeichen" (MVAG 1913, 1) S. 51 f. Zur Bedeutung von uku-uš siehe besonders Landsberger, ZDMG 69, 494 f.

Geller, Samuel: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál. (Altorientalische Texte und Untersuchungen I, 4 herausgegeben von Bruno Meissner.) gr. 8°. S. 257—361. Preis des Bandes von 4 Heften 15 M. Leiden, Buchhandlung und Druckerei vorm. E. J. Brill, 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

[1] Zur Frage, ob in dem Namen ^{d}Nin-DAR-a für DAR die Lesung dar oder sí anzunehmen ist, vgl. auch Deimel, Panth. babyl., Nr. 2490 I.

[2] Für KUL.UNÚ^{ki} nimmt bereits Zimmern, ZA III 97 (wo er auch für UNÚ den Lautwert àb vermutet) die Lesung Kulab an; vgl. Zimmern, König Lipit-Ištar's Vergöttlichung, S. 38, A. 1.

Seit 1903, wo in den MVAG Hroznýs „Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)" erschienen, hat sich das Material nicht nur vervielfacht, auch die Sumerologie ist ein gut Stück vorangekommen; aus diesen Gründen ist eine Neubearbeitung der Ninurta-Texte mit Freude zu begrüssen. — Von der mindestens 14 Tafeln umfassenden Dichtung ist wenigstens das Gerippe im allgemeinen bekannt; sie bestand aus zwei sehr verschiedenen Abteilungen, deren erste (Tafel I—IX) hymnologischen Charakter hatte, während der Schluss (Tafel X ff.) mit einer Reihe von Schicksalsbestimmungen an Steine ausgefüllt ist. Dieser Schlussteil rechtfertigt die Benennung als *šimâti Ninurta* „Schicksalsbestimmungen Ninurtas". Die noch immer grossen Lücken darf man hoffen in Zukunft ausfüllen zu können, schon jetzt haben ja vornehmlich die Assurtexte viel neues Material beigebracht; da zum Glück die Anfangszeilen fast aller Tafeln bekannt sind (s. S. 274), wird man etwa neu auftauchende Fragmente besser einordnen können als früher. — Die vorhandenen Abschriften der Ninurta-Serie sind nicht sehr alt, doch gelegentliche Anklänge an die Inschriften Gudeas (s. S. 335 f.) machen wahrscheinlich, dass die Entstehung der Dichtung in sehr alte Zeiten zu setzen ist; freilich kommt kaum Lagaš als Entstehungsort in Frage, eher Nippur (S. 358), wo das Ganze an einem Feste des Ninurta (Neujahr?) aufgeführt wurde.

Welche Fortschritte die Sumerologie seit 1903, vornehmlich durch die Arbeiten von Thureau-Dangin und Delitzsch, gemacht hat, lehrt ein Vergleich zwischen den Umschriften Hroznýs und Gellers. Dass Geller alle Textvarianten sorgfältig gebucht hat, sei besonders hervorgehoben.

Die heiligen Schriften des Alten Bundes. III. Bd. Die poet.-didaktischen Bücher. 2. Teil: Das Buch Ijjob. Aus dem kritisch hergestellten hebr. Urtext ins Deutsche metrisch übers. u. erl. v. Dr. Nivard Joh. Schlögl. XII, 50, *22 S. gr. 4°. M. 5 —. Wien, Orion-Verlag, 1916. Bespr. v. I. Löw, Szeged.

Schlögl verlangt S. VII: „Bevor man aus einer fremden Sprache übersetzt, soll man deutsch gut verstehen." Ich möchte seine Forderung ergänzen: bevor man aus dem Hebräischen übersetzt, soll man das Hebräische gut verstehen. Leider erfüllt sich diese Forderung bei Schlögl nicht. Er ist im Hebräischen nicht sattelfest genug, um einen schwierigen alttestamentlichen Text zu übersetzen, geschweige denn um ihn „kritisch herzustellen". Das ist schon an seiner Psalmenübersetzung nachgewiesen worden (Torczyner, ggA 1916 Nr. 6, 305—338) und dieser Grundfehler beeinträchtigt auch den

Digitized by Google

Wert seiner schönausgestatteten Hiob-Uebersetzung. Man schlägt z. B. 23, 2 nicht אָנָחָתִי vor, wenn man weiss, dass das Verbum nur im Niphal belegt ist, man ergänzt trotz Hos. 1, 19 נדולה nicht durch סערה, weil dies für sich schon grossen Sturm bedeutet. 26, 14 seiner „Wunder Donnerrede" will Schlögl den Sing. gegen die masoretische Emendation — גבורותיו — halten. Die masoretische Emendation fordert mit richtigem Sprachgefühl גבורותיו, Pl., denn גבורה bedeutet nur im Plural Wunder, wie ⲛⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ (vgl. ⲛⲓⲙⲁⲩ, ⲛⲓⲥⲙⲏ, ⲛⲓⲙⲁ, ⲛⲓⲙⲉⲩⲙⲁ, ⲛⲓⲙⲓⲣⲁⲕⲗⲉ). So schon Dt. 3, 24. Jes. 63, 15. Ps. 20, 7. 106, 2. 145, 4. 12. 150, 2 und auch, was zu betonen ist, 90, 10. Schlagend erweist dies auch die Randbemerkung גבורות im hebr. Sirach 42, 17 zu נפלאות. LXX übersetzen wörtlich *δυνάμεις*, das aber auch für נפלאות gesetzt wird. Kotelmann, Ophtalmologie b. d. alt. Hebr. 329.

So, גבורות, heisst es im Hauptgebete, zweite Eulogie, mit bezug auf die Auferstehung: בעל גבורות, Herr der Wunder. Daher heisst diese Eulogie גבורות jRH Ende, Gaon. ed. Harkavy 132. In diese Eulogie wurde die Erwähnung des in Palästina immer wieder als Wunder begrüssten Regens eingeschaltet: גבורות נשמים. Geiger j. Z. VII 263. Taan. 1, 1, Rabbinow. z. St., TBer III 7. Z. 1 ed. Zuck. und Kallner, Maim. Taan. 32, auch die arabischen Mischnahss. mit Maimūni's Kommentar ungenau: גבורת. In Gebet und älterem Midrasch ist נסים וגבורות stehende Redensart. So im Einschaltgebet zu Purim und Chanukka (S. R. Amram I 36). Mech. 41 b 4, 42 a 14, 44 a unt., 54 ab, Sifre II 306, 132 b. 337, 141 a. 339, 141 a Friedm. Daraus Targ. j. Ex. 15, 11. Num. 21, 14. 15. Dt. 1, 1. Ebenso 2. Cor. 12, 12 *σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν*. Vgl. 2. Thess. 2, 9. Zu vgl. ist auch virtutes, Bedeutungslehnwort aus *ἀρεταί*, Wunder. Debrunner in der Andreas-Festschrift 1916, 18 f. Auch *θαυμάσια* Mt. 21, 15. — Der späteren mischnischen Zeit war der Ausdruck nicht mehr geläufig (Tossaf. Taan. 2a), so dass ihn schon R. Jochanan erklären muss. Er beruft sich zur Erklärung auf Hiob 5, 9. 10, wo Wunder, נפלאות, und Regen nebeneinander erscheinen, nicht auf 9, 10.

Die Freiheit, welche die Kirche dem Forscher dem MT gegenüber einräumt, wird gründlich ausgenützt. Aber zu annehmbaren Emendationen gehört mehr als Freiheit: dazu gehört feines Sprachgefühl und gründliche Sprachkenntnis, die weiss, dass 28, 3 ולכל תכליתו חקר אבן nicht heissen kann: an seinen Säumen sucht man nach Steinen. Wenn man 26, 4 מֵאֵת in מֵאֵת ergänzt, muss man wissen, dass es dann מֵאֵת ohne Makkef heissen müsste. Siehe Baer zu Ps. 27, 4.

Die Emendationen, allerdings heute schon schwer zu überblicken, werden ab und zu ohne Quelle angeführt. Z. B. 27, 23 b מתקוממו, das schon in Kittels AT verzeichnet ist. Eigene Emendationen Schlögls sind oft sehr bedenklich. Für ממורים 37, 9 wird ממזני צפון vorgeschlagen und frischweg übersetzt: aus den Speichern des Nordens. Ps. 144, 13 soll das belegen! Dabei wird auf Schiaparelli, Astr. im AT 64 verwiesen, dessen Vorschlag, in מזרה, der Wurfschaufel, ein Bild des grossen Bären zu sehen, sachlich jedenfalls ansprechender ist, wenn auch sein Dual **mizrajim*, die beiden Wurfschaufeln d. i. der kleine und der grosse Bär, wenig Anklang finden dürfte.

Wer emendieren will, muss 1, 16 wissen, dass der Plural nicht נְמָלִים, sondern נְמָלִים lautet, dass es 33, 7 b genauer וכפי und תכבד heissen müsste. משרי zu 24,1. 34, 10, ebenso das einzige im Buche vorkommende arg verdruckte syrische Wort (zu 37, 21 b), sind in verdächtiger Weise entstellt, während der deutsche Text fast fehlerfrei gesetzt ist (31, 2 lies Ein; zu 33, 21 b statt).

Die Uebersetzung liest sich gut, doch scheint die des alten Delitzsch sowohl, als auch die Reuss'sche und die Steuernagel'sche stilistisch höher zu stehen. Es fehlen auch Flüchtigkeiten nicht.

1, 15 kann לפי חרב nicht heissen: nach Schwertrecht, sondern nur: mit der Schärfe des Schwertes (Hitzig), mit dem Schwert (Steuernagel), schwertstreichs (Frz. Del.). Ebenso unrichtig ist חנם 2, 3 „vergeblich", statt ohne Grund. 40, 22 ערבי נחל meint nicht Weidenbäche, sondern Bachweiden. 40, 21 nicht Lotosblüte, sondern wie 22 Lotosstrauch, Zizyphus Lotus. — Im allgemeinen übersetzt Schlögl nach Ehrlichs Emendationen. Ehrlich imponiert ihm offenbar durch tiefe Sprachkenntnis und selbstsicheres Auftreten. Ehrlichs Emendationen sind immer geistreich, sehr oft bestechend, aber nur ausnahmsweise überzeugend. Sie leiden am Mangel poetischen Verständnisses und an pilpulistischen und haggadischen Jugenderinnerungen. 1, 19 d soll נערים die „Knechte" bedeuten; „dass die Kinder auch getötet sind, wagt der Bote gar nicht zu sagen". Das ist Haarspalterei. Die den verschiedenen Arbeitsabteilungen zugewiesenen Knechte sind schon V. 15. 16 und 17 getötet, während V. 18 nur die Kinder im Hause versammelt sein lässt. Die breitspurig wiederholende epische Darstellung bleibt nur bei dem Worte נערים statt

Digitized by Google

des genaueren בנים. Nur einmal folgt Schlögl seinem Gewährsmann nicht ins Haggadische: 32, 3 wo Ijjob euphemistisch für Gott stehen soll. Selbst wo Ehrlich dem talmudischen Sprachgebrauch folgend אורה 27, 11 im technischen Sinne der Entscheidung versteht, folgt ihm Schlögl und übersetzt: Ich erkläre euch der Hand Gottes verfallen.

34, 6 אכאב für אכוב nach Ehrlich; früher schon Chajes. N. J. Fischmann (Hiob. Komm. 1854) wollte: יכוב. Einzelnes: 21, 9 will Schögl שלמו l. für שלום. Perles hat שָׁלֵם vorgeschlagen JQR 1911, 127. — 3, 22 גיל parallel zu מות und קבר, manche: גֵּל. Im Jahrbuch Jerusalem 1916, 400 wird es mit أَجَل Todesstunde kombiniert. — 9, 30 ist שלג nicht Schnee, sondern eine Seifenpflanze, darum die Emend. כמו abzuweisen. Aehnlich möchte ich für das parallel zu וכו stehende יאהיל 25, 5 statt der unbefriedigenden arab. Kombination auf אהל (mischn., אהלא talm., اصلا syr., uḫulu assyr., חלל targ. „waschen") eine Seifenpflanze verweisen. Ein Denom. davon wird in האהיל (läutern, reinigen) vorliegen. S. die Anmerkung am Schlusse dieses Artikels. — 21, 27 תחמסו wäre Jacobs Identifikation mit حمس (G [16] sv. Hoffmann-Festschrift 128) zu berücksichtigen gewesen. In כגללו 20, 7 steckt nicht כגרלו (Ehrlich), sondern גלגל, die Steppenhexen — Steppenläufer — die spurlos verschwinden, wie Ps. 83, 14. Jes. 17, 13. — 41, 25 לבלי חת wird MT richtig sein. Kann man sich dabei nicht beruhigen, so läge לבל יֵחת näher als Ehrlichs לבעל חיות oder Chajes' לבעל תחתיות.

Schlögl glaubt mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen zu dürfen, der Prophet Jeremias sei der Verfasser des Hiob. Ich will zu dieser Vermutung nicht Stellung nehmen, bedaure aber, dass Schlögl sie auf Seite XI mit der kabbalistischen Andeutung stützen möchte, dass איב die Anfangsbuchstaben von איכה (Klagelieder), Jirmeja und — Baruk (!) enthält. Man muss doch manchmal auch etwas ungesagt lassen können!

Auf Schlögls Metrik und Strophik, die eine Grundlage seiner Textkritik bilden, gehe ich nicht ein. Merx hat 1871 seine Stichenschemata ebenso genau herausgerechnet, wie jetzt Schlögl seine Stollen und Abgesänge. Schlögl setzt sich darüber mit Freunden und Gegnern in der Vorrede — nicht ohne reiche statistische Tabellen über die Vier- und Fünfheber — auseinander. Die Herren werden sich gegenseitig schwerlich überzeugen. Von der alttestamentlichen Metrik und Strophik wird es noch lange heissen: adhuc sub iudice lis est.

Zu Hiob 25, 5. Hebräisch (mischnisch) אהל TŠvi V 68, 5 (LA bei Zuck. S. 104 והאהל?, bei Ps. Haj zu Nidda 9, 6 אוהיל, Gaon. Cassel 41b אוהל), angeführt j VII 37b, 27 (in Ms. Leyden zwischen den Zeilen ergänzt, Ratner 61), Sabb. 90a. Neben נחר führt es Aruch aus Taan. 13a, MK 17b, Zebach. 88a, Nidda 66b an, wo vielfach die irrige LA חול dafür auftritt. — Jos. Kara zu Jer. 2, 22.

Aram. 1. Talm. אהלה Sabb. 90a, Nidda 62a. 66b, Maim. H. Cicith 2, 2. Nathan, Anon. WB zu Mišna u. Jad haḥazaka (1905) S. 10, 25, aber S. 38 אוהלה). Sabb. 50b (Hg. 87, 11). 110b Gitt. 69b, wo nicht Aloë, sondern unsere Pflanze gemeint ist.

2. Targ. אהלא Hiob 9, 30 (angeführt Toratan schel Risch. I 61), bei Aruch אוהלא (daraus Nathan a. O. 38).

Assyrisch: uḫulu Küchler, Ass. bab. Medizin 106. ZDMG 69, 95.

In der Parallele zu והזכתי Hiob 9, 30 heisst es תחרחצתי, zu זכיתי Ps. 73, 13: ארחץ; Jes. 1, 16 steht nebeneinander: רחצו הזכו, es ist also auch Hiob 25, 5 ein Ausdruck für waschen, reinigen zu erwarten. Diesen erkenne ich in יאהיל.

غاسول Fonck 30 ist 1. *Salicornia fruticosa* L, Schwf. 41. 61. 2. *Aizoon Hispanicum* L Immergrün, Post 327, eine am Sinai, dem toten Meere, bei Palmyra und Aleppo sehr verbreitete Pflanze, 3. *Mesembrianthemum nodiflorum* L Eiskraut Schwf. 30. 61. A. u. S. 78. Post 327 Dinsmore Nr. 714 Oken 1976 Leunis § 501, 1. Dies **M.** wird אהל meinen, und zwar die Pflanze und die aus ihr bereitete Soda. Wenn es im Bileamsegen Num. 24, 6 heisst: „כאהלים die Gott gepflanzt", so ist das weder in אילים, noch in אַלֻּנִים (beides bei Kittel; Ges.[16] sv. „Palmen" statt „Eichen") zu ändern, denn das weitausgebreitete Lager wird mit einer üppigen Eiskrautpflanzung verglichen. Ein Eiskraut, **M.** crystallinum L bedeckt z. B. am Kap und in Alicante in Spanien ganze Felspartien. Das Wort hat an dieser Stelle dieselbe Bedeutung, die wir aus dem Mischnischen kennen: Eiskraut. Wo es mit Myrrhe beisammen genannt wird, Prov. 7, 17[1] (auch אהלות Ps. 45, 9 HL 4, 14) ist das ausländische Aloeholz gemeint, dessen Sanskrit-

[1] Jacob, Beduinenleben 52: „Die Verführerin im Salomonischen Spruchbuch rühmt sich ihr Lager mit Myrrhe, Aloë und Zimt durchduftet zu haben." Aloë ist kein Parfüm; es muss auch bei Delitzsch — in der Kautzsch'schen Bibel und Strack, an der Stelle — Aloëholz heissen.

Digitized by Google

Name *aghil* durch das einheimische אהל wiedergegeben wurde.

Mit dem aus dem semitischen entlehnten Namen der Aloë hängt das Wort nicht zusammen, da ككص, mischnisch עלוי, pal.-syr. ككלא, talm. אלוה die oben, auf dem Dache (ككص עלוי) wachsende Pflanze bezeichnete. Das Wort als Aloë zu Griechen und Römern weitergewandert (Salmasius, Hom. hyl. iatr. 7). Ich hebe dies hervor, weil die Familie der Eiskraut-Gewächse sich im System durch ihre fleischigsaftigen, sukkulenten Blätter neben die Kakteen stellt und die Kaktee Opuntia, der Feigenkaktus, bei der Einwanderung in den Orient wegen der Aehnlichkeit mit der Aloë (ṣabr) dort ṣubbeir, ṣabīr oder ṣabr benannt wurde (Dinsmore Nr. 711).

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Hrsg. von Ed. Sachau. Jg. XX. 2. Abt.: Westasiatische Studien. IV, 223 S. 8°. M. 6 —. Berlin, G. Reimer, 1917. Bespr. v. R. Hartmann, Kiel.

Den Beginn dieses Jahrganges machen 37 „Algerisch-tunesische Briefe in Faksimile und Transkription [in arabischer Schrift] mit Anmerkungen von O. Rescher“ (S. 1—33 nebst Tafeln), die an Nordafrikaner in deutscher Kriegsgefangenschaft gerichtet sind. Zweifellos können diese Zeitdokumente zum Einlesen in die nordafrikanische Kursivschrift gute Dienste leisten; und es ist sehr erfreulich, dass man die günstigen Gelegenheiten, die die Gefangenenlager in dieser Hinsicht bieten, auch verwertet.

Die zweite Arbeit rührt von demselben Verfasser her: „Das kitâb »el-adab el-kebîr« des Ibn el-Moqaffa‘“ (S. 35—82). Sie ist eine Uebersetzung des bereits früher von van Vloten ins Holländische und darnach von Destrée ins Französische übertragenen Textes nach der neuen Ausgabe von Zeki Pascha (Alexandrien 1330 = 1912). Es ist schade, dass Rescher nicht überall van Vloten selbst vergleichen konnte; doch seine Arbeit wird ja dadurch kaum beeinträchtigt. Reschers Uebersetzung ist zweifellos dankenswert. Die Arbeit ist mit Sorgfalt und Liebe zur Sache ausgeführt und kann im ganzen als gut geglückt bezeichnet werden. Die Schwierigkeit bei einer solchen Aufgabe ist eine doppelte. Der arabische Ausdruck ist so prägnant, dass die genaue Erfassung des Sinnes oft beträchtliche Mühe macht. Und wo diese überwunden ist, bleibt die Aufgabe, den Sinn in einer den Ton des Originals treffenden Weise wiederzugeben. Es mag fraglich sein, ob das letztere überhaupt restlos möglich ist. Rescher verzichtet — wohl bewusst — auf diesen Versuch; und seine Wiedergabe wird häufig zu einer für mein Empfinden — das ist freilich subjektiv — gar zu breiten und schwerfälligen Paraphrase. Dafür gibt er sich um so mehr Mühe — im ganzen gewiss mit Erfolg — den Sinn wirklich adäquat herauszuarbeiten. Zu diesem Ziel dienen auch die oft in Klammern beigefügten wörtlicheren Uebertragungen. Im einzelnen wird man natürlich nach subjektivem Geschmack dies oder jenes lieber anders haben. Einige in diesem Sinn gemeinte Bemerkungen mögen das erläutern.

Dass Rescher das Wort „Wâlî“ beibehält, soll wohl durch Anm. 2 zu S. 40 begründet werden, dass es sowohl den Fürsten selbst, als den Beamten bezeichnen könne. Aber kann man das nicht auch im Deutschen etwa mit dem Wort „Machthaber“ ausdrücken? والى und سلطان sind offenbar synonym gebraucht, soweit das zweite nicht noch rein abstrakt im Sinn von „Machtstellung“ vorkommt: richtig übersetzt von Rescher so 8 ult.; 9, 1 (des arabischen Originals, das ich im folgenden stets zitiere), mit „Herrschaft“ 75 ult., mit „Macht“ 80, 5. Zweifellos ist auch ذو السلطان 43, 7 als „Machthaber“ zu fassen, nicht wie Rescher es zu tun scheint „von der Umgebung des Fürsten“.

Ein anderer Begriff, der zu Bedenken Anlass gibt, ist دين. Rescher übersetzt durchgehends „Religion“. Nun kommt es 113 ult. deutlich im Sinn von Tugend im Hinblick auf das Jenseits vor im Gegensatz zu مروءة als Tugend im Hinblick auf das Diesseits. Aber die Gegenüberstellung ist meist nicht so scharf. Rescher selbst sieht sich veranlasst, 62, 6 die Uebersetzung „Religion“ durch ein beigefügtes „[Moral]“ zu erläutern. Sein Empfinden hat ihn dabei gewiss nicht betrogen. Aehnlich wäre 42, 9 ذو الدين wohl am besten als „moralisch“ auszudrücken. Ganz besonders aber möchte ich an der wichtigen Stelle 18, 8 دين keinesfalls mit „Religion“, sondern direkt mit „Recht“ wiedergeben: die folgende Definition spricht deutlich genug! Die drei Arten von Herrschaft sind die des Rechts, der Macht, der Willkür. Das ist nicht unwesentlich: die Schrift ist eben ganz und gar nicht religiös orientiert, und das ist für den Verfasser wohl charakteristisch.

Eine Kleinigkeit zur Lexikographie: زهد فى الدنيا 3, 5 heisst nicht Verzicht „in der“ Welt, sondern „auf die“ Welt (vgl. Der Islam, VI, 45, Anm. 3). Das ist ganz deutlich 125, 6. صاحب ist 27, 2 gewiss nicht „Herr“, sondern „Freund“, „Gefährte“. حليم — سفيه 37, 5 f. besser „besonnen“ — „unbesonnen“ als „ver-

Digitized by Google

nünftig" — „töricht". ألطف und أعدل 35, 6 gibt Rescher wieder mit „besser [wörtl.: milder]" und „passender [wörtl.: gerechter]". Die „wörtliche" Uebersetzung zumal des letzteren stimmt natürlich nicht. Adäquater wäre im ersten Fall „feiner", im zweiten ist „angemessener" wörtlich. So geht es doch auch nicht an, der richtigen Uebersetzung von الحق عليه 9, 4 mit Pflicht beizufügen „[Recht]": das heisst ja حق عليه nicht, sondern wäre حق له.

Dafür, dass auch die weitschweifige Paraphrase ihre Gefahren in sich birgt, nur ein Beispiel: S. 34 f. ist gesagt, dass man einen Machthaber nicht durch Widerspruch auf den rechten Weg bringen werde, wohl aber dadurch, dass man ihn in denen seiner Ansichten, die man gut findet, bestärkt. Wenn Rescher nun übersetzt: „Dagegen wirst du es stets vermögen, ihm zu besserer Einsicht zu verhelfen", verwischt er dadurch (beachte das Suffix von رأيه!) den genaueren Sinn.

Diese Einzelheiten genügen wohl, um das Interesse an der Arbeit Reschers darzutun, die im ganzen als durchaus sinngemäss und getreu gelten kann.

Nach ganz kurzen „Bemerkungen zu et-Ṯa'âlibî's Schriften" ebenfalls von O. Rescher (S. 83—85) folgt als der Teil des Bandes, der wohl am meisten Interesse erwecken wird, die Fortsetzung von Martin Hartmanns Arbeit im vorhergehenden Jahrgang: „Aus der neueren osmanischen Dichtung II" (S. 86—149). Der ganze Teil — eine Synthese soll später noch folgen — ist Zija Gök Alp gewidmet. Der Dichter Zija ist ohne Kenntnis des Denkers, des Kulturpolitikers Żija nicht zu verstehen. Darum halte ich es für ganz besonders wertvoll, dass Martin Hartmann uns in dessen Gedankenwelt einführt. Das geschieht mit ausgesprochener Sympathie, aber doch auch mit deutlicher Kritik: und wo dies beides zusammentrifft, können wir die beste und gerechteste Würdigung erwarten. Es ist äusserst lehrreich zu sehen, wie sich bei Zija in dem Bestreben, die *'uṣūl-el-fiḳh* auf Grund seiner soziologischen Ideen neu zu gestalten, die gesunden modernen Gesichtspunkte mit dem Ueberkommenen auseinandersetzen; und besonders instruktiv ist es, dass die Pforte, durch die die verjüngenden Kräfte in das alte Gebäude eindringen sollen, der *'aṣl* des *'idschmâ'* ist, dessen Wichtigkeit für die Entwicklungsfähigkeit des Islam längst betont ist (vgl. Goldziher, Vorlesungen, S. 56). Es ist klar, dass Zija bei seinem Versuch viele Klippen zu umschiffen hat, und dass sich nicht alles sogleich restlos klärt. M. Hartmann hat solche Punkte scharf herausgearbeitet. Aber ebenso sicher ist, dass Zija hier ernste Gedankenarbeit leistet, und dass er mit seinem Herzen bei der Arbeit ist. Ob sie fruchtbar werden wird oder ob es bei den etwas abstrakten Spekulationen sein Bewenden hat, muss die Zukunft zeigen. Dass Zija selbst die Kraft zu einer Erneuerung des Islam hat, möchte ich bezweifeln: so ernst er es mit dem Islam — freilich einem etwas farblosen Islam — nimmt, sein Herz gehört doch zuerst einer anderen Idee, für die der Islam mehr den Hintergrund abgibt. Wohl aber könnte sein Einfluss auf die junge Theologenwelt das Milieu schaffen, aus dem heraus eine Erneuerung der Religion des Islam ermöglicht wäre.

Die Idee, die Zija im Tiefsten auf der Seele brennt, ist die nationale Idee des Turanismus. Das tritt in seiner Tätigkeit als Volkserzieher, bei der man seine soziologische Orientierung ebenfalls auf Schritt und Tritt spürt, klar zutage. Denn unter den drei Gesichtspunkten seines Programms: Türkisierung, Islamisierung, Modernisierung, liegt der Schwerpunkt unverkennbar auf dem ersten. Hier hat Zija eine grosse Aufgabe, und diese Aufgabe hat er auch schon ein gut Stück der Lösung näher geführt. Aber eben hier drohen m. E. der Entwicklung des Türkentums auch sehr ernste Gefahren. Der Nationalismus droht sich — gewiss entgegen Zijas eigenem Wunsch — zum Chauvinismus zu entfalten, der die Rechte der anderen Nationen nicht mehr sieht: und das ist in einem Staatswesen, das kein Nationalstaat, sondern ein Nationalitätenstaat ist, besonders bedenklich. Hier haben die Phantasiebilder, die ein L. Cahun entworfen hat, wohl verhängnisvoll gewirkt. Gewiss wollen wir, denen die Ergebnisse der Geschichtskonstruktionen eines Gobineau und eines H. St. Chamberlain vertraut sind, nicht zu rasch aburteilen; aber leider ist zu fürchten, dass bei den sich eben erst ihrer nationalen Kraft bewusst gewordenen Osmanlys die notwendigen Hemmungen, die geschichtlich geschultes Denken und Selbstkritik darstellen, etwas schwach sind. Bei Zija selbst wird der Ueberschwang glücklicherweise gezügelt durch ein starkes ethisches Empfinden, das in seinen Dichtungen oft zu imponierendem Ausdruck kommt.

Damit sind wir nun auch zu Zija dem Dichter gelangt. Seine ganze Poesie ist getragen von dem nationalen Gedanken. Den tiefsten Eindruck von seiner dichterischen Persönlichkeit haben mir kurze Gedichte wie die von M. Hartmann S. 95 f. übersetzten gemacht. Es liegt freilich eine gewisse Inkongruenz darin, wenn man, wie hier geschieht, den Gedanken

Digitized by Google

des kategorischen Imperativs in das Gewand der Mystik kleidet; doch ist sie immerhin nicht so gar gross, da die sittliche Forderung durchaus autonom gedacht ist, man vergleiche das Gedicht *Kendiñe Doghru* (Kyzyl Elma (S. 90). Auf jeden Fall bewährt sich so Zija auch hier als Volkserzieher, wenn der dem Orientalen zunächst nicht so ganz naheliegende Gedanke der Pflicht ihm in der ihm so vertrauten und zusagenden Form der Mystik nahegebracht wird. Der tiefste Grund, aus dem die sittliche Forderung hervorgeht, ist freilich auch hier wieder — und das mag nicht ganz unbedenklich erscheinen — das nationale Bewusstsein.

Die wichtigste poetische Leistung Zijas ist ohne Frage das Masal, das dem ganzen Bändchen Kyzyl Elma den Titel gegeben hat. Was Martin Hartmann, S. 110 über dessen Form sagt, dürfte gewiss richtig sein, wenn wir auch aus diesen Versen den Rhythmus nicht heraushören: man vergleiche sie nur z. B. mit den ebenfalls elfsilbigen Versen in Mutaḳārib des Schahname, so empfindet man den ganzen Unterschied der Sprachen! Aber die wahre dichterische Gestaltungskraft fehlt Zija vielleicht doch; ein ganzer Dichter hätte doch wohl die Vision S. 20 ff., die Tekin Alp wohlweislich unübersetzt gelassen hat, zu klarerer Anschaulichkeit gestaltet. Aber wenn irgendwo, so liegt gerade in *Kyzyl Elma* das Schwergewicht auf dem Gedanklichen. — Woher stammt eigentlich der Name *Kyzyl Elma* „der rote" oder eher (s. M. Hartmann, S. 91 Anm. 1) „goldene Apfel" für das gelobte Land? Brockelmann hat uns Welt des Islam, V, 285 sehr dankenswerte Aufklärung über den Gebrauch in der älteren türkischen Literatur gegeben. Hierzu sei noch beigefügt, dass nach J. von Hammer, Geschichte des osmanischen Reiches, III, 475 (nach welcher Quelle?) der neue Sultan am Tage der Säbelumgürtung bei der feierlichen Begrüssung vor der Janitscharenkaserne die Worte aussprach: *Kyzyl Elmada görüschürüz*, was v. Hammer, Des osmanischen Reiches Staatsverfassung, II, 195 übersetzt: „In Rom sehen wir uns wieder". Wie kommt man dazu, den Mittelpunkt des Abendlandes als K. E. zu bezeichnen? Man könnte vielleicht daran denken, ob die Weltkugel, der Reichsapfel (vgl. Sittl in Jahrbücher f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. XIV, S. 42 ff.) als Symbol des Weltreichs des Abendlandes den Grund dafür gegeben hätte, wenn man erwägt, dass dieses Herrschaftszeichen in der Hand von Kaiserstatuen den Orientalen vielfach aufgefallen ist und zu allerhand Spekulationen Anlass gegeben hat (vgl. z. B. ʿAlī al-Harawī, Oxforder HS. fol. 69a = Ibn al-Wardī, ed. 1324, S. 63). Doch erscheint diese Erklärung vorerst noch ziemlich gesucht. Und auch die andere Assoziation, die einem unwillkürlich kommt, und die, wie ich höre, auch von anderer Seite schon erwogen wurde, die Erinnerung an die goldenen Aepfel der Hesperiden, wagt man, solange keine Zwischenglieder aufgewiesen sind, doch als zu fernliegend kaum zur Erklärung heranzuziehen. Nun, wenn diese Fragen auch noch nicht gelöst sind, Zija Gök Alps Kyzyl Elma wird seine Wirkung üben und hat es schon getan: das Ideal von Kyzyl Elma hat durch ihn einen neuen Inhalt bekommen und wird mit diesem weiter leben. Und wir danken es Martin Hartmann, dass er uns diesen Inhalt, wie er sich in Zijas ganzem Werk ausdrückt, so viel näher gebracht hat.

Den Schluss des Bandes macht Hermann Hahns Uebersetzung von zwei türkischen Grammatiken, einer uzbekischen und einer kirgisischen, von Terentjew aus dem Russischen (S. 150—191 u. 192—223), die hochwillkommen ist, auf die näher einzugehen ich mir aber versagen muss.

Strack, H. L.: Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. XVI, 204 S. gr. 8°. M. 5 —; geb. M. 6 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916.

— Jüdische Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden. 56 S. 8°. M. 1.50. Ebd. 1917. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Die vorliegenden zwei Veröffentlichungen haben nach ihrem Titel scheinbar keinen Anspruch auf eine Anzeige in dieser Zeitschrift. Doch bei näherer Prüfung stellen sich mannigfache Beziehungen zur Wissenschaft vom vorderen Orient heraus. Erschliessen sie doch weiteren Kreisen eine bisher unbekannte Welt, die, wenn auch nicht im geographischen, so doch im kulturellen Sinne dem Orient zuzuzählen ist, und bietet doch ausserdem das Jüdisch-Deutsche dem Orientalisten das Bild einer Sprache, die eine interessante Parallele zum Neupersischen darstellt. Hier wie dort ist eine arische Sprache unter religiösem Einfluss nicht nur in ihrem Wortschatz stark semitisiert worden, sondern hat auch die ihrem innersten Wesen fremde semitische Schrift übernommen und hat trotz alledem ihren Grundcharakter nicht eingebüsst[1]. Auch darin gleichen sich die genannten Sprachen, dass die Verschmelzung zweier so verschiedenartiger Elemente einen plastischen Stil mit einer unendlichen Fülle von Ausdrucksmöglichkeiten geschaffen hat, und diese Aehnlichkeit ist um so bemerkenswerter, als das Jüdisch-Deutsche sich erst im letzten Jahrhundert zu einer Lite-

[1] Ganz die gleiche Erscheinung tritt uns auch im Jüdisch-Spanischen entgegen, vgl. OLZ III (1900), 222 ff.

Digitized by Google

ratursprache im höheren Sinne entwickelt hat.

Diese Sprache bezeichnen diejenigen, die sie sprechen, kurzweg als jüdisch (jiddisch), weil sie sich in ihr am stärksten ihrer jüdischen Eigenart bewusst werden, und sie hat auch tatsächlich zwischen ihnen und ihrer Umgebung im Laufe der Jahrhunderte eine Mauer aufgerichtet und damit je nachdem kulturhemmend oder kulturfördernd auf die Juden gewirkt. In Deutschland selbst, wo die Juden bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts sich ausschliesslich ihrer bedienten, war sie der stärkste kulturhemmende Faktor, denn sie verhinderte den Anschluss der Juden an die allgemeine deutsche Bildung, und daraus erklärt sich ihre leidenschaftliche Bekämpfung durch Moses Mendelssohn und seine Jünger, die das Judentum zur Höhe der modernen Kultur erheben wollten. In den Ländern des Ostens dagegen ist sie bis in unsere Tage — so überraschend das auch vielen klingen mag — entschieden kulturfördernd gewesen, denn sie verhinderte ein Herabsinken der Juden in die Tiefen slavischer Roheit und Unwissenheit und gab den Aermsten das Gefühl geistiger und moralischer Ueberlegenheit gegenüber ihren russischen (und teilweise auch polnischen) Peinigern.

Das „Jüdische" verdiente also durchaus nicht die Missachtung, mit der man es bis zum Kriege hierzulande betrachtete, und die um so unbegreiflicher ist, als in ihm der älteste lebende deutsche Dialekt vorliegt. Denn nach seinem Grundstock ist es in lautlicher, grammatischer und lexikalischer Beziehung ein erstarrtes Mittelhochdeutsch[1], das die in Deutschland verfolgten Juden in der Zeit vom 11. bis zum 14. Jahrhundert aus ihrer Heimat nach Polen trugen und bis heute in der Hauptsache treu bewahrt haben. Wohl ist der Wortschatz durch zahlreiche Entlehnungen und Neubildungen aus dem Hebräischen und neuerdings auch aus dem Polnischen bereichert worden, doch lautlich und grammatisch ist die Sprache im wesentlichen deutsch geblieben, und nur die Syntax unterlag in manchen Punkten hebräischem oder slavischem Einfluss. Selbst lexikalisch ist das deutsche Element das herrschende geblieben, indem nur etwa 30 Prozent aller Substantiva fremden Ursprungs sind. Selbst die zahlreichen von nichtdeutschen Stämmen abgeleiteten Adjektiva und Verba unterliegen den Gesetzen der deutschen Wortbildung.

Das Jüdisch-Deutsche ist zugleich der am weitesten verbreitete deutsche Dialekt, da die in den letzten Jahrzehnten aus Osteuropa ausgewanderten Juden ihre Sprache nicht nur nach Palästina, sondern auch über den Ozean nach den Vereinigten Staaten, Canada und Südafrika mitgenommen haben und dort wenigstens in der ersten Generation noch weiter sprechen, ja sogar literarisch pflegen. Was das für die deutsche Sprache in weltwirtschaftlicher Beziehung bedeutet, kann hier nicht ausgeführt werden.

Durch den Krieg ist mit einem Mal die Aufmerksamkeit auf die bis dahin viel verspottete, aber wenig gekannte Sprache gelenkt worden. Denn beim Einrücken der Verbündeten in Polen erwies sie sich bald als bequemes Verständigungsmittel mit der dortigen jüdischen Bevölkerung, dessen Wert die deutschen Militär- und Zivilbehörden sofort richtig erkannten. Strack hat sich nun ein grosses — nicht nur wissenschaftliches — Verdienst erworben, wenn er zwei Hilfsmittel schuf, die ein tieferes Eindringen in die Sprache und in die Geisteswelt der Ostjuden ermöglichen und namentlich auch zum Verständnis geschriebener und gedruckter Texte anleiten.

Das Wörterbuch schliesst die mit der heutigen hochdeutschen Sprache übereinstimmenden Wörter und Ausdrücke grundsätzlich aus[1], bietet aber sonst mit annähernder Vollständigkeit den Wortschatz der gegenwärtig in Polen gesprochenen Sprache. Die Beschränkung auf diesen einen Dialekt war wohl durch praktische Rücksichten veranlasst, doch wäre ein Hinweis auf die anderen stark abweichenden Dialekte wenigstens in der Einleitung am Platze. Mit vollem Recht ist das Jüdisch-Deutsche hier mit hebräischen Typen gedruckt und daher das Wörterbuch nach dem hebräischen Alphabet angeordnet. Denn nur dadurch gewinnt man ein richtiges Bild von der Eigenart der Sprache und lernt auch Zeitungen und Bücher selbstständig lesen. Für eine Neuauflage möchten wir den Wunsch aussprechen, dass auch eine Tafel der Kurrentschrift beigefügt werde, da dieselbe zum Lesen von Briefen und Urkunden nötig ist. Eine dankenswerte Beigabe ist der dem Werke vorangeschickte Abriss der hebräischen Laut- und Formenlehre, denn zum vollen Verständnis der gesprochenen und geschriebenen Sprache gehört auch einige Vertrautheit mit dem Hebräischen, speziell mit den Lautgesetzen

[1] Vgl. Jacob Gerzon, Die jüdisch-deutsche Sprache. Eine grammatisch-lexikalische Untersuchung ihres deutschen Grundbestandes (Frankfurt a. M. 1902). E. Sapir, Notes on Judeo-German Phonology (JQR New Ser. VI, 231 ff.).

[1] Allerdings ist auch eine beträchtliche Anzahl von Vokabeln aufgenommen, die weder in der Form noch in der Bedeutung vom Hochdeutschen abweichen, z. B. *Aufsatz, ausbrechen, Ausdruck, ausdrücken, aushöhlen, ausräumen, auswählen, Auszug, Einfall, Einfluss, überfahren, Untertan.*

Digitized by Google

und mit der Flexion der Substantiva. Nur hätte Strack gut getan, auch die unter den Juden üblichen verschiedenen Aussprachen zu verzeichnen[1]. Namentlich in den Jüdisch-Deutschen Texten, die in lateinischer Transkription gegeben sind, wirkt die wissenschaftlich korrekte, doch dem Leben fremde Umschrift der hebräischen Wörter geradezu irreführend, wenn z. B. (S. 9 Z. 12) סך durch *sak* statt durch *sach* wiedergegeben wird, oder (S. 11 Z. 25) צרות durch *zārōth* statt durch *zóres*[2] oder S. 13 יום טוב durch *jom tob* st. *jontef*.

Das Wörterbuch kennzeichnet die aus dem hebräischen und polnischen entlehnten Wörter gewöhnlich als solche, ist aber diesem Prinzip aus nicht ersichtlichen Gründen oft untreu geworden. So fehlt bei vielen polnischen Wörtern der Vermerk p., und zwar auch bei solchen, deren slavischer Ursprung äusserlich nicht ohne weiteres erkennbar ist, z. B. קאָרען „Wurzel" von *korzeń*[3], קנויט „Docht" von *knot*, ריטשען „brüllen" von *ryczeć*. Die Uebereinstimmungen mit dem Mittelhochdeutschen und den lebenden deutschen Dialekten sind leider nur ganz ausnahmsweise verzeichnet. Vielleicht entschliesst sich Strack, sein Werk nach dieser Richtung hin zu ergänzen, was den wissenschaftlichen Wert des Wörterbuches noch bedeutend erhöhen würde. Eine wichtige Vorarbeit liegt in der erwähnten Arbeit von Gerzon vor, die 196 Substantiva, 139 Verba, 52 Adjektive und 37 sonstige Wörter und Ausdrücke aufzählt, in denen älteres deutsches Sprachgut aufbewahrt ist. Natürlich ist das nur ein kleiner Teil des ganzen Materials, und es müsste dazu ausserdem auch noch das ältere Jüdisch-Deutsch herangezogen werden[4]. Von den noch heute gesprochenen oberdeutschen Mundarten weist namentlich das Bayerische ungewöhnlich viel Berührungen mit dem Jüdischdeutschen auf, wofür Referent an anderer Stelle[5] Belege beibringt.

Die Jüdisch-Deutschen Texte lassen ebenfalls die ältere Literatur vollkommen unberücksichtigt, bieten aber gute Proben aus der lebenden Sprache. Sie beginnen mit dem denkwürdigen Aufruf, den bald nach Beginn des Krieges die Armeeoberleitung der Verbündeten „An die Juden in Polen" (צו די אידען אין פוילן) richtete. Dieser Aufruf hat den Wert eines Dokumentes ebenso durch seinen Inhalt, indem darin den so lange Gequälten Recht und Freiheit verheissen wird, wie durch die blosse Tatsache, dass hier zum erstenmal von hoher Stelle das Jüdisch-Deutsche angewandt und so vor aller Welt in sein Recht eingesetzt wird. Darauf folgen mehrere aktuelle Zeitungsartikel, die zum Teil politische und religiöse Fragen behandeln, zum Teil auch Stimmungsbilder aus dem Leben und Leiden der Ostjuden geben. So wird uns das Schicksal jüdischer Vertriebener im Innern Russlands in seiner erschütternden Tragik geschildert, während als freundlicheres Bild die Gestalt eines ehrwürdigen Rabbi erscheint, den weder die plündernden Kosaken noch die ins Haus einschlagenden Granaten im Talmudstudium stören. Der deutsche Hauptmann, der an der Spitze seiner Truppen in die eroberte Stadt einzieht, sieht vom Pferde aus den Greis in dem zerschossenen Haus über seinen Büchern sitzen. Ihn interessiert eine solche Seelenruhe mitten in Schrecken und Vernichtung, und er begibt sich zum Rabbi. Es stellt sich heraus, dass der Hauptmann in Zivil Professor der orientalischen Sprachen und auch mit der Sprache des Talmuds vertraut ist, worauf ihm der Rabbi, als ob sich nichts zugetragen hätte, überglücklich die eben gefundene Erklärung einer dunklen Talmudstelle mitteilt. Diese und eine Reihe anderer Skizzen, darunter auch je eine von Schalom Asch und von dem grossen 1915 verstorbenen Erzähler J. L. Perez, geben zugleich einen guten Begriff von dem hohen Stande, auf den die Jüdisch-Deutsche Sprache und Literatur sich neuerdings erhoben hat. Von dem Reichtum und der Vielseitigkeit des noch so jungen Schrifttums[1] kann man sich freilich danach noch keine Vorstellung machen. Da Strack in der Einleitung selbst in Aussicht stellt, seine Auswahl von Texten zu erweitern, möchten wir empfehlen, dann auch Proben aus der Lyrik, vor allem aus M. Rosenfelds „Liedern des Ghetto", sowie volkskundliches Material (Sagen, Volkslieder und Sprichwörter[2] in grösserer

[1] Wie soll sich der Anfänger sonst den ganz verschiedenen Lautwert der hebräischen Buchstaben im jüdischen (S. IV—V) und im hebräischen Alphabet (S. VII—VIII) erklären?

[2] Beiläufig bemerkt, ist dieses Zurückweichen des Tones auf die vorletzte Silbe, die nicht nur bei den Ostjuden anzutreffen ist, auf den Einfluss der deutschen Sprache zurückzuführen.

[3] Die Wiedergabe von poln. *rz* durch ר ist auch sonst öfter belegt und entspricht, wie Strack S. XI angibt, der ruthenischen Aussprache.

[4] Vgl. vor allem M. Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie (in lateinischer Umschrift) X, 587 S. Leipzig 1882. Enthält wertvolle Proben aus der älteren Literatur mit philologischen und literarhistorischen Erläuterungen.

[5] Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache 43, 300 ff.

[1] Vgl. M. Pines, Histoire de la littérature judéo-allemande (Paris 1911). Dasselbe auch in jüdisch-deutscher Sprache (Warschau 1911) und in stark verkürzter hochdeutscher Bearbeitung von Georg Hecht (Leipzig 1913).

[2] S. 50 ist bereits eine kleine Auswahl von Sprichwörtern geboten.

Digitized by Google

Anzahl) mitzuteilen. Auch wäre neben den Texten in Umschrift die Mitteilung einiger hebräisch gedruckter Texte wünschenswert. Denn die S. 7 „zur Uebung" mitgeteilten zehn Zeilen reichen für diesen Zweck nicht aus.

Trotz mancher Ausstellungen im einzelnen freut sich Referent, dem Verfasser für seine Leistung im ganzen volle Anerkennung aussprechen zu können, und so mögen auch die nachstehenden Ergänzungen und Berichtigungen zum Wörterbuch nur als Zeichen des Interesses an der möglichsten Vervollkommnung des verdienstvollen Werkes angesehen werden.

10a fehlt אונטערלעהנען „stärken" (das Herz), wohl Nachbildung von סער לב. — 18b fehlt אנגעהמער „Henkel", „Handgriff". — 23b אתה הראית ist nicht Anfang eines Pentateuchabschnittes, der am Simchat Thora-Feste vorgelesen wird, sondern eines für diesen Tag bestimmten Gebetes. — 24a באָפען hat nichts mit „puffen" zu tun, sondern gehört zu bayr. (Schm. I 212) *bafeln* „schlummern", wie schon Gerzon 115 richtig angibt. — 26b בורא מאורי האש bedeutet nicht „der die Lichtstrahlen schafft", sondern „die Leuchten des Feuers". — 27a בְּטוּל ist nicht „Geringschätzung", sondern „Abschaffung", „Aufhebung". — 34a בר מינן (Euphemismus für „verstorben") bedeutet ursprünglich nicht „der von uns Getrennte", sondern „nicht bei uns!" d. h. nicht treffe uns gleiches! Es ist also nur das aramäische Aequivalent des gleichbedeutenden hebräischen לא עלינו, das Strack 90b richtig erklärt. Auch das bekannte נעבעך, נעביך *(nebbich, nebbech)* „leider" ist nach Grünbaum[1] aus *nie bei euch* entstanden und eine genaue Nachbildung des noch heute gebräuchlichen, auf Thren. 1, 12 zurückgehenden לא אליכם[2]. — 38a גוי ist nicht „Unwissender in bezug auf jüdisch Religiöses" sondern „Uebertreter des Religionsgesetzes in seiner ganzen Lebensführung". — 39b fehlt גִּלּוּי רֹאשׁ „Entblössung des Hauptes". — 40a s. v. נעגליכען זיין גלייכען „gleichen". — 40a fehlt נאליצענשטיין „Vitriol" = bayr. (Schm. I 889) Galizenstein, davon mit volksetymologischer Zusammenziehung der Familiennamen Glicenstein, dessen Träger der grösste lebende ostjüdische Bildhauer. — 45a דאוונען *(daw 'nen)* „beten" kommt nicht von *devovere*, sondern ist mit Goldziher[3] von türk. دعوش (aus arab. دعوة) abzuleiten. Allerdings ist noch der Weg festzustellen, auf dem das Wort zu den polnischen Juden gewandert ist. In Süd- und Westdeutschland ist dafür bis heute das schon 1544 belegte[1] אָרען *(oren)* gebräuchlich, das man bisher von *orare* abgeleitet hat. So nahe auch diese lautlich und begrifflich einwandfreie Erklärung liegt, erheben sich doch ernste Bedenken dagegen. Derartige Entlehnungen fanden nur bei Worten statt, die die Juden bei ihrer Umgebung häufig hörten. Nun ist *orare* weder als Verbum noch in irgendeiner Ableitung jemals in einen deutschen Dialekt übergegangen, so dass es unverständlich bliebe, woher die Juden überhaupt das Wort kennen gelernt haben. Ich vermute daher, dass das Wort von *hora* abzuleiten ist. Mit *hora* wurde und wird bis heute die kirchliche Gebetszeit bezeichnet, nach der die ganze Zeiteinteilung erfolgte. Noch heute hört man in katholischen Gegenden Ausdrücke wie „*hora* läuten", „*hora* singen". Die Juden konnten daher mit gutem Recht ein Verbum davon bilden, mit dem sie ihr an bestimmte Stunden gebundenes Pflichtgebet bezeichneten. Der Abfall des anlautenden h hat seine Analogie in *Uhr*, das ebenfalls von *hora* kommt und im mhd. *ôre, ôr* (bayr. noch heute *or*[2]) lautet. Der „Jüdische Theriak" (Nürnberg 1681 § 16) führt אורא als lat. Bezeichnung für *beten* an, womit auch nur *hora* gemeint sein kann. — 53a הויל steht nicht nur für „hohl", sondern auch für „heil", und alle von Strack gegebenen Beispiele gehören zu diesem Worte[3]. — 57a s. v. הפטרה „Richt." l. „Josua". — 65b unten Deut. 1, 20 l. 21, 20. — 67a fehlt זיפטשען „blinken". — 71a s. v. חזקה fehlt die Bedeutung „Präsumption". — 79b fehlt טרענדערל „Kreisel"[4]. — 85b כאָנטע (meretrix) ist eine Femininbildung von חָם[5], der nach Gen. 9, 22 als Urbild aller Schamlosigkeit galt, vgl. die verschiedenen rabbinischen Deutungen seiner Tat in Jewish Encyclopedia VI 186a. Von חם ist auch das obszöne Verbum כאָמעלן abgeleitet, s. Anthropophyteia VIII (1911) 39—40. — 90b Z. 6 v. u. לעטען l. לאטען. — 92a לומדות l. לַמְדָנוּת. — 97a מאוים l. מְאִים (es ist das aram. part. pass.); ebd. מיאוטסע l. מאיסטע. — 103a מְחִיצָה l. מְחִצָּה (von חָצַץ). Das י in unvokalisierten Texten ist nur mat. lect. — 103b die Erklärung von מְחֻתָּן als Vater des Bräutigams

[1] Jüdischdeutsche Chrestomathie 394 Anm. 8.
[2] Sowohl Grünbaum als auch Strack haben irrtümlich לא עליכם. Auch לא עלינו ist nur alter Fehler für לא אלינו.
[3] Ben Chananja X (1867) Nr. 12. Ausserord. Beilage S. 8.

[1] ZfhB 1872, 127.
[2] Schm. I 132 ff.
[3] So schon richtig Gerzon 122 Nr. 27.
[4] Vgl. Schm. I 667.
[5] Der Uebergang von m in n vor dem Dental wie in *jontef* aus יום טוב.

Digitized by Google

oder der Braut ist irreführend. Mit מחתן bezeichnen sich gegenseitig solche Personen, deren Kinder einander geheiratet haben. — 190a fehlt מַעְנָנוּ „aktuell". — 114b s. v. מְתֻקָּן wäre auch מְתֻקָּן „vervollkommnet" anzuführen. — 116b s. v. נדחה „Festtag" l. „Fasttag". — 121b סבלנות ist „Fähigkeit zu dulden". — ebd. fehlt סג״ל, die stehende Abkürzung für סָגָן לֵוִי, womit ein Levit bezeichnet wird, und woraus der Familienname *Segal*, *Segel* entstanden ist. — 129b fehlt עֹמֶר׳ן „Omer zählen"[1] und עֹמֶר׳ל „das kleine beim Omer-Zählen gebrauchte Gebetbuch". — 132a עשרת הַדִּבְּרוֹת l. הַדִּבְּרוֹת. — 140a fehlt das von פלען gebildete Verbum פלענען gefangen nehmen". — ebd. פלעצעל ist nicht „kleine Brezel" sondern wie bayr. *Plesl* (Schm. I 464) „flacher Kuchen". — 152a פערחוש׳ט ist nicht „allzu gefühlvoll", sondern „zerstreut". — 154b פערספק׳ט ist nicht „verzweifelt", sondern „zweifelnd". — 157b fehlt פְּרִיָּה וּרְבִיָּה (gewöhnlich פְּרִיָּה וְרִבְיָה ausgesprochen) „Fortpflanzung der Art" (nach Gen. 1, 28 פרו ורבו). — 162a Z. 6 v. u. צרערען l. רעדען. — 174b Z. 9 קטלען l. קיטלען. — 176a קלות ראש ist „Unehrerbietigkeit". Die Bedeutung „barhäuptig" für בקלות ראש ist durch Verwechslung mit בגלוי ראש im Munde des Volkes entstanden. — 189a Z. 1 v. u. Jes. 26 l. 26, 19. — 191b Z. 8 v. u. שטילינק l. שטוילניק. — 193b שָׁכוּת, שָׁךְ l. שָׁךְ, שָׁכוּת. Für שיך wäre auch die Lesung שָׁיֵךְ (Part. Peal von שיך) möglich, so Levy NhWb IV 546a. — 194b שלאפען „schlürfen, langsam gehen" ist nicht polnisch, sondern entspricht bayr. (II 530) *herumschlappen* „schleppend gehen". — 195a „Schlemihl" wird zwar gewöhnlich mit dem Num. 1, 6 vorkommenden Eigennamen שלימיאל zusammengebracht, doch viel einleuchtender ist die Ableitung von שְׁלֹא מוֹעִיל „der nichts taugt"[2]. — 196b שמוצערן (eine Bewegung mit den Lippen machen) gehört nicht zu *schmatzen*, sondern zu bayr. (II 562) *schmutzen*, *schmutzeln* (lächeln, innere Freude oder Behaglichkeit im Gesicht bemerkbar werden lassen). *Der Schmutzer* (das Lächeln), vgl. J. Perles, Beitr. z. Gesch. d. hebr. u. aram. Stud. 128, wo das Wort bereits im deutschen Makre Dardeke nachgewiesen wird. — 197b שְׁנַדְּרִ׳ן l. שְׁנַדֶּרִ׳ן. — 197b s. v. שִׁנּוּי fehlt die Bedeutung „Totenstarre". — 201a s. v. תנ״ך fehlt das Diminutivum תְּנַכְּ׳ל „kleine Bibel" vgl. das 201b angeführte תהלימ׳על „Psalmenbüchlein".

[1] Die von den Rabbinen nach Lev. 23, 15—16 angeordnete Zählung der Tage vom 2. Passahtage (dem Tage der Darbringung des עֹמֶר) bis zum Wochenfeste.

[2] So Torczyner, ZDMG 50, 557, der diese Ableitung als bekannt voraussetzt.

Sprechsaal.

In meinen Beitrag zur Hommel-Festschrift hat sich ein störendes Druckversehen eingeschlichen, das ich hier berichtigen möchte. S. 17 Z. 1 ist Tehom statt Jahwe zu lesen. Wilh. Caspari.

„Zum Verständnis des Pap. Sachau Nr. 8."

In meiner kleinen Schrift „Zum Verständnis des Pap. Sachau Nr. 8" (1915; Oefversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar Bd. LVII, 1914—1915, B Nr. 5) ist mir auf S. 2 ein fatales Versehen passiert, indem ich irrtümlich gr. σφην „Keil" mit „Kiel" übersetzte. Meine Zusammenstellung von σφην mit assyr. *supinnu*, aram. ספינתא ist daher natürlich aufzugeben.

Harri Holma.

Personalien.

Richard Hartmann, Prof. a. d. Univ. Kiel, ist auf den neugegründeten Lehrstuhl für Islamkunde nach Leipzig berufen worden.

Der hebr. Schriftsteller und Redakteur des „Haschiloach", Dr. Josef Klausner, wurde vom Professorenrat der Odessaer Frauenuniversität zum Dozenten für jüdische Geschichte und Orientkunde ernannt.

Dr. Leonh. Lütke, Mitarbeiter am Göttinger Septuagintawerk, ist an der Westfront verwundet und gestorben.

G. J. Thierry, a. o. Prof. der Assyriologie in Leiden, ist dort zum Ordinarius ernannt worden.

Erich Steller, wissenschaftlicher Hilfsarbeiter bei der ägyptischen Abteilung der Königlichen Museen in Berlin, ist gefallen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung. 1918:
4. J. Haussleiter, Die apokalyptischen Reiter I.
5. J. Haussleiter, Die apokaliptischen Reiter (Forts.).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1918:
XXXIX 5. Borchardt, Sphinxzeichnung eines ägyptischen Bildhauers.
6. Wolfgang Fritz Volbach, Ein palästinensisches Amulett.
7. W. Schubart, Ein Privatbrief aus Alexandreia (mit Erzählung von einem Wettkampf vor Caracalla). Erwerbung der ägypt. Abt.: 25 kleine Altertümer, meist Terrakotten römischer Zeit.

Ancient Egypt. 1914:
I. To our Readers; Engelbach, The Jewellery of Riqqeh; Newberry, Egyptian Nome Ensigns; Eckenstein, Moon Cult in Sinai; Bissing, Three Steles at Graz; Petrie, Egyptian beliefs in a future life; The mysterious Zet; For reconsideration; Periodicals; Reviews; Notes and news; Egyptian research students association; The portraits.
II. Brunton, Work at Lahun; Thompson, Byzantine table of fractions; Gardiner, Egyptian ethics; Hamada u. Chiba Egyptology in Japan; Petrie, The earliest inscriptions; Periodicals, Zeitschrift; Reviews; Notes and news; Egyptian Research students association. Tomb of Menna. Portraits.
III. Petrie, The treasure of Lahun; Engelbach, Harageh 1913/4; Naville, Excavations at Abydos; Spiegelberg, Hieratic ostraca; Bissing, Silversmith's models; Petrie,

Digitized by Google

Egypt in Africa I; Petrie, The new law on antiquities; Periodicals usw.
IV. Sayce, Biscuit ware of the Sudan; Newberry, Udymu and the Palermo stone; Murray, Stele of Apa Teleme; Petrie, Egypt in Africa II; Periodicals usw.
1915: I. Whymper, Birds in ancient Egyptian art; Quibell, Excavations at Saqqara; Thompson, Part of a Coptic sermon; Petrie, The metals in Egypt; Periodicals usw.
II. Gardiner, A Cretan statue; Amsden, Skulls of the 12. Dyn.; Offord, Alexandrian archaeology; Petrie, The stone age in Egypt; Petrie, More of the earliest Inscriptions; Reviews; Periodicals usw.
III. Newberry, Ta Tehenu-Olive Land; Seligman, Multiple souls in Africa; Milne, Leaden tokens; Petrie, The stone age in Egypt; Petrie, The Boat names in Egypt; Periodicals usw.
IV. Lythgoe, Discoveries at Lisht; Bunt, A third century statuette; Bates, Archaic burials in Libya; Petrie, University College Museum; Periodicals usw.
1916: I. Murray, Egypt in the Grail romance; Offord French and Italian Egyptology; Grenfell, The Grenfell scarabs; Petrie, The end of the Hittites; Periodicals usw.
II. Mercer, The Gorringe collection; Seligmann, An early figure of Taurt; Murray, Egypt in the Grail romance; Petrie, The queenly title 22 Dyn; Periodicals usw.
III. Butcher, Early forms of the cross [mit Zusatz von Petrie]; Clarke u. Broadwood Cutting Granite; Petrie, New Portions of the annals; Murray Temple of Rameses Abydus; Reviews usw.
IV. Sir Gaston Maspero [Nachruf]; Read, King Zet 23. Dyn.; Petrie, Funeral figures; Offord, Egyptology in France; Mackay, Origin of polychrom borders; Stannus, A cemetery Portal and plans; Reviews usw.

Arch. f. d. Gesch. d. Naturw. u. d. Technik. 1918:
VIII, 4—6. Horowitz, Ueber ein neueres deutsches Reichspatent und eine Konstruktion von Heron von Alexandrien. — Wiedemann-Hauser, Byzantinische und arabische akustische Instrumente. — Würschmidt, Ein türkisch-arabisches Quadrant-Astrolab.

Deutsche Literaturzeitung. 1918:
6. *O. Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im AT (J. Meinhold). — *O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (H. Gressmann).
7. *P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, 2. Aufl. (M. Löhr).
8/9. *K. Sethe, Der Nominalsatz im Aegyptischen und Koptischen (Spiegelberg).
11. *H. Gunkel, Die Propheten (O. Eissfeldt).
12/13. *Konrad, A., Das Weltbild in der Bibel (C. Holzhey).

Edda. Nord. Tidsskr. f. Literaturforskning. 1917:
3. J. L. Heiberg, Graeske sundheds regler.

Geografisk Tidskrift. 1917:
4. O. Olufsen, Russisk Turkestan. — J. A. Davidsson, Dobrudscha i Fortid og Nutid. — *V. Piquet, Le Maroc (O. Olufsen).

Hessische Landeszeitung. 1918:
18. I. Bericht über P. Jensens Vortrag „Wer war Muhamed?". (Der Vortrag zeigt in dankenswerter Weise eine Reihe von bisher unbekannt gebliebenen Motiven und Motivketten auf, zieht aber aus der Uebereinstimmung dieser mit den biblischen und babylonischen den zu weit gehenden Schluss auf die absolute Ungeschichtlichkeit Mohammeds und des von ihm Berichteten. Ich habe seit vielen Jahren den Nachweis versucht, dass der Islam aus dem Kreise von Judenchristen hervorgegangen sei, und dass in Mohammed zwei Persönlichkeiten auseinander zu halten seien, ein diesen Kreisen entstammender Prediger und ein in irgendwelcher Beziehung zum byzantinischen Kulturkreise stehender Soldat. Zu einer Veröffentlichung reichte das magere Material nicht aus, aber ich freue mich, die Skepsis Jensens bei der Kritik der von den Arabisten etwas zu gläubig übernommenen arabischen Tradition sich bewähren zu sehen. Wenn ich also seine Schlussfolgerungen nicht annehmen kann, da bei ihm die sagenkritische Methode, die literarkritische und die historische zu sehr durcheinander geht, so begrüsse ich seine Anregungen doch als dankenswert und würde ihnen gerne nachgehen, wenn mein Gesundheitszustand es mir erlaubte. F. E. P.)

Hibbert Journal. 1918:
January. M. J. Landa, The restoration of Palestine. — C. G. Montefiore, The Old Testament and its ethical teaching. — E. J. Price, Paul and Plato.

Historisch-politische Blätter. 1918:
H. 2. O. Hipp, Die Kapitulationen und die deutsch-türkischen Verträge.

Historisches Jahrbuch. 1917:
3. M. W. Peitz, Martin I. und Maximus Confessor (Patricius Gregor, Präfekt von Afrika, Mitte des 7. Jh. n. Chr.).

Internat. Monatsschrift. 1918:
4. H. Gunkel, Märchen im AT?
5. L. Borchardt, Wie wurden für die altägyptische Geschichte die zeitlich festen Punkte gewonnen? — H. Gunkel, Märchen im Alten Testament (Schluss).

Journal of Egyptian Archaeology. 1915:
Vol. II. Nr. 1. J. P. Mahaffy, Cleopatra VI. — F. Ll. Griffith, A new monument from Coptos. — T. Eric Peet, A remarkable burial custom of the old kingdom. — Arthur E. P. B. Weigall, An ancient egyptian funeral ceremony; dazu Bemerkung von F. Ll. Griffith. — Aylward M. Blackman, An indirect reference to Sesostris III's syrian campaign in the tomb-chapel of Dhwty-Htp at El-Bersheh. — G. P. G. Sobhy, The pronunciation of coptic in the church of Egypt. — Bibliography of 1913—14: S. Gaselee, Christian Egypt. — Notes and News. — *E. A. Wallis Budge, Egyptian sculptures in the British Museum (Edouard Naville). — *H. R. Hall, Aegean archaeology (D. G. Hogarth). — *E. A. Wallis Budge, A short history of the egyptian people; *the literature of the ancient Egyptians (A. H. Sayce, der sich herausnimmt, von dem Mangel an gesundem Menschenverstand (lack of common-sense) in Deutschland, d. h. bei den deutschen Aegyptologen, zu sprechen. Da Sayce gleichzeitig Budges Bücher über den grünen Klee lobt, so kann der eingeweihte Leser sich selbst die Schlüsse ziehen. D. R.) — *Erhard Biedermann, Studien zur ägyptischen Verwaltungsgeschichte in ptolemäisch-römischer Zeit (J. G. Milne). — A. Smythe Palmer, The Samson-saga and its place in comparative religion; *Journal of Manchester egyptian and oriental society 1913—14 (L. W. King). — *Camille Lagier, l'Egypte monumentale et pittoresque (F. G. Walker). — *M. W. Blackden, The ritual of the mystery of the judgement of the soul (H. R. Hall).
No. 2. D. G. Hogarth, Alexander in Egypt and some consequences. — Alan H. Gardiner, The nature and developement of the egyptian hieroglyphic writing. — H. R. Hall, Letters of Champollion le jeune and of Seyffarth to Sir William Gell. — T. Eric Peet, The art of the predynastic period. — Bibliography Graeco-Roman Egypt. A. Papyri (1913—14) by H. Idris Bell. B. Inscriptions (1914) by Marcus N. Tod. C. Miscellaneous (1913—14) by F. Ll. Griffith. — Notes and News. — *Carchemish. Report on the excavations at Djerabis on behalf of the British Museum, conducted by C. Leonard Woolley and T. E. Lawrence. Part I: Introductory, by D. G. Hogarth (Edouard Naville). — *J. G. Frazer, The golden bough, Vol. I u. II. 3. Edition (Alan H. Gardiner). — *René Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée 2. éd. (Ronald M. Burrows). — *J. L. Myres, The dawn of history (H. R. Hall). — *W. M. Flinders Petrie, Amulets illustrated by the egyptian collection in University College, London (P. E. Newberry).

Digitized by Google

No. 3. H. R. Hall, Letters to Sir William Gell from Henry Salt, [Sir] J. G. Wilkinson, and Baron von Bunsen. — L. W. King, Royal tombs in Mesopotamia and Egypt: a comparison suggested by some recent discoveries. — T. Eric Peet, The great tomb robberies of the Ramesside age. Papyri Mayer A and B. — C. G. Seligman, An undescribed type of building in the eastern province of the Anglo-egyptian Sudan. — Notes and News. — *William M. Nesbit, Sumerian records from Drehem (L. W. King). — *Robert Koldewey, The excavations at Babylon (translated by Agnes S. Johns) (A. W. A. Leeper). — *H. R. Hall, Catalogue of egyptian scarabs, etc., in the British Museum (T. E. Peet. — *Aylward M. Blackmann, The rock-tombs of Meir, Part I.; *the temple of Dendûr (H. R. Hall).

No. 4. Edouard Naville, Did Menephtah invade Syria? — G. A. Wainwright, The excavations of Balabish: Preleminary notice. — T. Eric Peet, The great tomb robberies of the Ramesside age. Papyri Mayer A and B. II. Papyrus Mayer B. — Oric Bates, The name Osisir. — A. E. Cowley, Notes on Hebrew papyrus fragments from Oxyrhynchus. — S. Margoliouth, Notes on Syriac papyrus fragments from Oxyrhynchus. — Alice Grenfell, The scarab collection of Queens college, Oxford. — H. M. Tirard, The soldiers of Ancient Egypt. — F. Ll. Griffith, Bibliographig 1914—1915: Ancient Egypt. — Notes and News. — *P. M. Sykes, A history of Persia (J. Wells). — *G. Ellioth Smith, The migrations of early culture. On the significance of the geographical distribution of the practice of the Mummification. A study of the migrations of peoples and the spread of certain customs and beliefs (W. H. Rivers). — *D. G. Hogarth, The ancient East (L. W. King). — *Nina de Garis Davies and Alan H. Gardiner, The tomb of Amenemhēt (T. E. Peet). *A. van Hoonacker, Une communautê Judéo-Araméenne à Élephantine (A. Lukyn Williams). — *A. E. P. Brome Weigall, Egypt-from 1798 to 1914 (F. G. Walker). — *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes (Josef Offord).

Literarisches Zentralblatt. 1918:

5. *Gunkel, Die Propheten (J. H.).

8. *Gunkel, Esther (Herrmann). — *Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofs in Wien (S. Krauss). — *Meinhof, C., Eine Studienfahrt nach Kordofan (Oberhummer). — *Afrika nach der arabischen Bearbeitung der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolomaeus von Muhammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī hrsg., übers. und erklärt von Hans v. Mžik (Brockelmann). — *Bonnet, Die ägyptische Tracht (Roeder).

16. *Kellermann, Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung (E. Herr).

Mitteilungen d. K. K. Geogr. Ges. Wien. 1917:

8/9. *Th. Langenmaier, Alte Kenntnis und Kartographie der zentralafrikanischen Seenregion (Fichna). — *K. Heinke, Monographie der algerischen Oase Biskra (F.).

Monde Oriental. 1917:

XI, 2. P. Leander, 'Astabq'u-e'ōt 'enta za-Sem'ōn 'amdawi, nach Handschr. in Uppsala u. Berlin herausgegeben. — O. Rescher, Et-Ṭa'ā-libī: Man ġâba 'anhu 'l-mutrib, übersetzt. — *P. Thomsen, Die Palästina-Literatur III (K. V. Zetterstéen). — *Berichte d. Forschungsinstituts f. Osten u. Orient in Wien. 1, 2 (K. V. Zetterstéen). — *C. Contenau, Umma sous la dynastie d'Ur (P. Leander). — *W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. 16. Aufl. (P. Leander).

Nordisk Missions-Tidsskrift. 1918:

1. A. Nielsen, Koranen og Biblen.

Norsk Teolog. Tidsskrift. 1917:

Mars—Juni. S. Mowinckel, Gudsforestillingens ophav. Referat av Söderbloms bok: „Gudstrons uppkomst". — *S. Michelet, Fra Mose til profeterne. Forberedelsen for Kristus i Israels religions historie (E. Stave). — *S. Mowinckel, Statholderen Nehemia (F. Buhl). — *H. Mosbeck, Essaeismen. Et Bidrag til Senjödedommens Religions historie (C. A. Bugge). — *A. Friedrichsen, Hagios-Qadoš. Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte (S. Mowinckel).

Sept.—Dez. S. Michelet, Om literaer komposition i de gammeltestamentlige skrifter. — S. Mowinckel, Tronstigningssalmerne og Jahves tronstigningsfest.

Preussische Jahrbücher. 1917:

Okt. W. Heinze, Internationale jüdische Beziehungen.

Nov. E. Daniels, Türk. Bahnbauten während des Krieges.

Revue Critique. 1917:

44. *G. de Sanktis, Storia dei Romani, III: l'età delle guerre puniche (M. Besnier).

45. *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti curante C. Beccari, T. XIV, XV (enth. Dokumente betr. die äthiopische Mission im 17. und 18. Jahrh.) (J. B. Chabot). — *Bulletin of the School of Oriental Studies (F. P.). — *J. M. Zujovitch, Les Serbes (F. Bertrand).

48. *E. Montet, Etudes Orientales et religieuses (M. G. D.).

49/50. *J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Boouit, t. II, 1 (A. Moret).

Theologisches Literaturblatt. 1918:

1918: 1. *Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina (Leipoldt).

2. *König Ed., Kanon und Apokryphen (Caspari).

3. *Gunkel, Die Propheten (W. Caspari).

5. *Kittel, Geschichte des Volkes Israel (Procksch). *Bertholet, Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit (Procksch).

Theologische Literaturzeitung. 1918:

1. *Landersdorfer, Die sumerische Frage und die Bibel (Ungnad). — *Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte (Ungnad). — *Cossmann, Die Entwickelung des Gerichtsgedankens bei den alttestam. Propheten (Gressmann). — *Liber Geneseos ed. G. Hoberg (Holzinger). — *Kaerst, Geschichte des Hellenismus (Schwartz). — Schaeder, Religion und Vernunft (Troeltsch). — *Procksch, Petrus (Bultmann).

2/3. Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden (Ungnad). — *Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (Bischoff). — Murillo, El Génesis (Bertholet). — *Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (Beer). — *Krieg und AT (Schuster).

4/5. Neubauer, Bibelwissenschaftliche Irrungen (Ed. König). *Venetianer, Asaf Judaeus (Bischoff).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

Michael Huber, Im Reiche der Pharaonen. 2 Bände. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagsh. M. 7,50, in Pappband M. 10 —.

Orientalistische Studien Fritz Hommel zum 60. Geburtst. gewidm. 2. Bd. (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1917. 22. Jahrg.). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B. 1918. M. 25—.

Kaiserliche Osmanische Museen, Katalog der Babylonischen und Assyrischen Sammlung III: Eckhard Unger, Geräte. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co., 1918.

Alfons Szwedziński, Die Sprache. Hauptzüge der Sprachwissenschaft auf neuer Grundlage. Berlin 1917, R. Trenkel. M. 5 —.

Paul Mickley, Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). 2. Teil (Das Land der Bibel Bd. II H. 3 u. 4). Leipsig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 1,20.

Bruno Meissner, Ein Entwurf zu einem neubabylonischen Gesetzbuch (SB. d. K. Pr. Ak. d. W. 1918 XV). M. 1 —.

*Franz Boll, Antike Beobachtungen farbiger Sterne (Abh. d. K. Bayr. Ak. d. W. 1918. XXX. Bd. 1. Abh. München, 1918.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Golts-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 9/10 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Septbr./Okt. 1918**

Inhalt.

Abhandlungen u. Notizen Sp. 209—236

Bork, Ferdinand: Zum Jahresrätsel der Achiqargeschichte . . 226
Geller, Samuel: Das babylonische Neolithikum 209
Humbert, P.: Der Deltafürst So' 224
Meissner, Bruno: Umma . . 219
— — : Samaš-ibni von Bît-Dâkûri 220
Schultz, Wolfgang: Iranisches bei Berossos 227
Ungnad, Arthur: Zur fünften Tafel der Serie ḪAR-RA 224

Besprechungen . . . Sp. 236—249

Anrich, Gustav: Hagios Nikolaos (Carl Fries) 245
Glück, Heinrich: Die beiden „sasanidischen Drachen" (O. Schroeder) 248
Hasenclever, Adolf: Geschichte Aegyptens im XIX. Jahrh. (Moritz Sobernheim) 246
Hell, Josef: Die Religion des Islam (Hans Rust) 243
Peez, C. v.: Ein türkischer Grossvezier aus Graz (R. Hartmann) 244
Poebel, Arno: Historical and grammatical texts (Wilh. Förtsch) 236
Weindler, F.: Geburts- und Wochenbettdarstellungen (W. Wreszinski) 242

Sprechsaal 249
F. E. Peiser, Zu OLZ Sp. 205 249
Aus gelehrten Gesellschaften . 249
Mitteilungen 251
Personalien 251
Zeitschriftenschau . . . 251—255
Zur Besprechung eingelaufen 255—256

Das babylonische Neolithikum und sein Verhältnis zur historischen Zeit.

Von Samuel Geller.

Soviel Kraft und Mühe man auch der Erforschung der historisch beleuchteten Kultur des vorderasiatischen Zweistromlandes nach vielen Seiten hin gewidmet hat und noch widmet, so wenig ist andererseits bisher die Prähistorie dieses Gebietes gepflegt worden. —

Wohl sind bei den meisten Ausgrabungen in Babylonien und auch bei solchen in Assyrien in den untersten Kulturschichten auch Reste neolithischer Art gefunden und dann in den betreffenden Veröffentlichungen auch kurz erwähnt, sogar teilweise abgebildet worden; aber schon eine ausreichend klare Feststellung darüber, in welchem Verhältnisse die neolithischen Gegenstände nach den Fundumständen zu den anderen Kulturresten des betreffenden Ruinenplatzes, zumal den unmittelbar anliegenden, standen, fehlt recht oft, und dadurch wird der Wert dieser Funde nicht selten sehr beeinträchtigt. Da nun ausserdem auch der Umfang des Materials noch ziemlich gering ist, so ist es bislang unmöglich, irgend tiefere und genauere Einsicht in das babylonische Neolithikum zu gewinnen, vor allem noch unmöglich, Typengruppen zu ordnen und, darauf fussend, zunächst eine relative, dann eine absolute Chronologie aufzubauen. Dagegen lassen sich einige Tatsachen über das Ende des Neolithikums, seinen Uebergang in eine aeneolithische Periode, über die Fortdauer neolithischer Kulturart innerhalb derselben und damit über deren Hineinragen in die historische Zeit feststellen, und eben die hier angedeuteten Fragen sollen uns im folgenden beschäftigen[1].

[1] Als Quellen kommen hierbei eine grössere Anzahl kurzer in Zeitschriften und selbständigen Werken zerstreuter Notizen und Berichte über neolithische, aeneolithische Funde und solche von neolithischem Charakter, aber aus noch späterer Zeit stammend, in Betracht, die zum grossen Teil auf die Forschungen Rawlinsons, Layards, de Sarzec's, de Morgans, zurückgehen. Aus neuerer Zeit kommen neben Garstangs Berichten über Sakje-Geuzi (Annals of Archaeology and Anthropologie I. 1908), die allerdings nur ein Nachbargebiet Babyloniens betreffen, vor allem die Grabungsberichte der Deutschen Orient-Gesellschaft sowohl über die Forschungen in verschiedenen südbabylonischen Ruinenstätten als in Babylon selbst (MDOG XV, 9. 11. 13., XVI. 21. 26 f.) in Betracht; eine hierher gehörende Bemerkung betrifft auch neolithische Funde in Assur (MDOG XXI, 18). Mehreres, was uns interessiert, ist ferner bei den Ausgrabungen der University of Pennsilvania in Nippur zutage gekommen.

Was das Britische Museum 1887 an neolithischen Gegenständen aus Babylonien besass — es sind Beilchen, die Layard 1851 bei Muqajjar ausgegraben hatte — beschrieb Otto Schoetensack damals in ZE XIX, 125 f. — Ueber eine kleine Privatsammlung assyrischer

Digitized by Google

Es ist, nicht zum geringsten Teile infolge der vielfach unzureichenden Beachtung der Fundumstände, nur bei wenigen mesopotamischen Steingeräten wirklich sicher, dass sie einem wirklich reinen Neolithikum angehören. Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, dass auch im Zweistromland den Perioden, in denen Metallbearbeitung bekannt war, ein reines Neolithikum voranging. — Ja, auch ein Paläolithikum darf man gewiss voraussetzen, da ein solches für andere Teile Vorderasiens, z. B. für Syrien, sicher nachgewiesen ist; dort in Gestalt des sogenannten unteren und oberen Capsien, zweier Stufen, die dem westeuropäischen Aurignacien bezw. Solutréen und dem Magdalénien parallel laufen.

Der Anfang des Neolithikums ist zwar überall noch in ein gewisses Dunkel gehüllt, wenn auch für Europa der berühmte Hiatus zwischen Paläolithikum und Neolithikum jetzt nicht mehr besteht, ganz besonders aber natürlich in dem hier zur Rede stehenden Teile des Orientes, wo ja das ganze Neolithikum von Anfang bis Ende noch kein rechtes Licht empfangen hat.

Zwar glaubte Montelius nach den Ergebnissen von J. de Morgans Ausgrabungen in Susa (Elam) den Beginn der jüngeren Steinzeit im Orient in die Zeit um 18000 v. Chr. Geb. ansetzen zu können. Fortgesetzte Untersuchungen haben jedoch diese Berechnung wieder umgestossen und dafür eine andere Tatsache erwiesen: das hohe Alter und die lange Dauer der „Kupfersteinzeit", der äneolithischen Periode, im nahen Morgenlande. Schon auf dem Urboden des Tell von Susa fanden sich nämlich in den Resten einer kleinen ummauerten Stadt und in ungefähr tausend Gräbern einer gleichzeitigen Nekropole ausser zahlreichen Funden steinzeitlichen Charakters und einer bemalten Keramik, die mit den noch zu behandelnden von Garstang in Sakje-Geuzi aufgedeckten neolithischen Gefässen grosse Aehnlichkeit aufweist, auch bereits Gegenstände aus Kupfer: in den männlichen Gräbern oft eine Beilklinge, in den weiblichen eine polierte Scheibe (Spiegel) aus gleichem Metall, ausserdem Schminktöpfchen und anderes. Aber auch in den höheren Schichten des Hügels, die mehr Metall aufweisen, sind Steinwerkzeuge noch sehr häufig. Und so zeigt uns zwar auch diese reiche Fundstelle nichts über den zeitlichen Anfang und kulturellen Ursprung des Neolithikums und über dessen Dauer; gibt uns aber das Zeugnis dafür, dass die Ausläufer der jüngeren Steinzeit tief in die Metallzeit hineinreichen, und legt damit die Frage nahe, ob sich diese Ausläufer nicht etwa in historischen Perioden erkennen und verfolgen lassen. — Die Ruinenorte Farah, Surghul, Warka, Muqajjar und Telloh sollen uns diese Frage beantworten. Zunächst aber seien die wenigen sicher reinsteinzeitlichen oder bisher als rein-steinzeitlich geltenden Funde durchmustert. Einerseits besitzen wir nämlich zweifellos eine Anzahl reinneolithischer Funde, die die Existenz eines reinen Neolithikums vollkommen sichern. Andererseits lassen sich bei vielen der bisher gern der Steinzeit zugesprochenen Fundstücke gewichtige Gründe beibringen, die für eine Ansetzung in eine äneolithische oder spätere Periode sprechen. Bei vielen andern solchen ist die Zugehörigkeit zur Kupfer- oder Bronzezeit sogar ganz ausser Zweifel gesetzt.

Zu den Steingeräten, von denen nähere Fundumstände, also auch etwa die Chronologie stützende Begleitfunde nicht bekannt sind, zählen als ältest-bekannte 4 kleine 1851 von Layard bei Muqajjar gefundene Beilchen. — Es sind wohl die im Guide to the british Antiquitis, second Edition unter den Nummern 222/126 und 223/212 aufgeführten Stücke. — Zwei von ihnen bestehen aus Nephrit, die zwei anderen aus Jadeit. Die Dimensionen sind durchgängig sehr gering; so beträgt die Länge 5,2 cm bzw. 4,9 cm, bzw. 4,9 cm, bzw. 2,9 cm. Nur das eine Nephritbeil hat eine ganz enge Durchbohrung. Alle 4 Exemplare zeigen breiten Nacken, ziemlich flachen Querschnitt und nach der Schneide hin geringe Verbreiterung. Sie sehen alle den ältesten weit verbreiteten, schmalen, undurchbohrten und meist auch so kleinen Kupferbeilen recht ähnlich, und es ist durchaus nicht unmöglich, dass sie einer Zeit angehören, in der bereits jene flachen Kupferäxte die Grundform des Beiles darstellten.

Aehnlich verhält es sich mit den aus der Sammlung Blaus bekannt gewordenen Stücken, die der Mehrzahl nach aus der Gegend von Arbela (Arba'ilu) stammen. Hier ist zunächst eine kleine Hängeplatte aus Nephrit zu nennen, deren Bedeutung trotz aller Erörterungen bei Virchow (Z.E XIX, 456 ff.) rätselhaft bleibt

Steinartefakte berichtete im gleichen Jahre Rud. Virchow in Berlin anlässlich einer Sitzung der Ethnologischen Gesellschaft (ZE XIX. 456 ff.). — Dazu kommen einige bekannt gewordene Einzelfunde.

Eine Behandlung von Stücken, die zu dem bisher aufgezählten Material gehören, findet sich bei Perrot und Chipiez, Histoire de l'art II, 718, und King, History of Sumer and Akkad 373 f. — Zu einer kurzen Schilderung der mesopotamischen letzten prähistorischen und ersten historischen Zeit fassen das bis dahin vorhandene Wissen Obermaier in seinem grossen Werke „Der Mensch aller Zeiten" I, 625 ff. und Hoernes im II Bande seiner „Kultur der Urzeit (1912)" 20 ff. zusammen.

Digitized by Google

und hinsichtlich deren es ausserdem überhaupt als fraglich hingestellt werden muss, ob sie wirklich ein grosses Alter hat. Wichtiger sind aber 4 kleine Beilchen, allesamt den oben besprochenen ähnlich. Eines von ihnen ist in der Hauptsache grün, daneben schwarz gebändert und soll wahrscheinlich aus Jaspis bestehen, ein anderes hat braune Färbung, ist auffallend flach und hat wohl Diabas zum Material; die zwei übrigen bestehen aus grünem Nephrit, und zwar das grössere aus dunkelgrünem, das kleinere, besonders zierliche, aus hellgrünem; dies letztere zeigt auf der einen Flachseite nahe dem Nacken ein ganz kleines Grübchen, das von Virchow vermutungsweise als Spur eines Bohrversuches gedeutet wurde. Gerade dieses zuletzt genannte Exemplar sieht wieder ganz genau wie ein Kupferflachbeil aus: ganz ebener Nacken, schmaler rechteckiger Querschnitt, scharfe Kanten begrenzen Nacken und Seitenflächen, und selbst die Schneide setzt mit Kante gegen die Flachseiten ab. — Zu dieser Sammlung gehört ferner noch ein doppeltdurchbohrter Serpentinzylinder mit allerhand Zeichnungsspuren. Virchow wusste damals nicht, als was er dieses Stück ansehen sollte; es ist jedoch ganz zweiffellos, dass wir es mit einem ganz gewöhnlichen babylonischen Siegelzylinder zu tun haben; denn noch erkennt man ganz deutlich Spuren von 4 menschlichen Figuren, deren lange, in Windungen um den Leib gelegte und unten in Fransen endende Gewandung zum Teil noch mühelos erkennbar ist. Ob dieser Zylinder irgend in die Zeit der zugleich publizierten Steinbeilchen gehört, ist freilich ganz unsicher; schon sein erster Besitzer glaubte übrigens, er stamme aus Ninive, also von ganz anderem Orte als die übrigen Stücke der Sammlung.

Spuren einer vielleicht wirklich noch neolithischen Ansiedlung fanden sich im Stadtgebiet von Babylon bei den Ausgrabungen der D.O.G. Besonders wurden auf dem Platze der späteren Südburg Nebukadnezars Steinartefacte gefunden. Und zwar handelt es sich um eine Anzahl durchlochter, meistens rundlicher Steine mit ringsumlaufender Einkerbung, also gewiss um Keulenknäufe (abgebildet Koldewey, das wiedererstehende Babylon 254), ferner um eine grössere Menge kleiner Sägen aus Silex oder Obsidian, ein kleines geschliffenes Beil und mehrere Kernstücke. Alle diese Gegenstände werden von Koldewey fälschlich paläolithisch genannt; sowohl das geschliffene Beil als die Keulen sind typisch neolithisch. Auch eine einzige Pfeilspitze wurde hier gefunden. — Von den Topfwaren hält Koldewey einige Töpfe aus Glimmerschiefer mit flachem Kalottenboden möglicherweise für prähistorisch, was mit neolithisch ziemlich gleichbedeutend wäre.

Eine richtige ausgedehnte neolithische Kulturschicht hat Garstang in Sakje-Geuzi in Nord-Syrien, also auf assyrischem Boden bei seinen Ausgrabungen im Jahre 1908 festgestellt (publiziert in Annals of Archaeology and Anthropology 1/1908). Hier fanden sich Scherben mit gradliniger wenig tiefer Strichornamentik: Parallelschraffierungen, Dreieck-Sparrenmuster. Die Gefässe zeichnen sich meistenteils durch grosse Breite und geringe Höhe aus; an einzelnen Merkmalen sind aufzuzählen breite Standflächen, ausladende, meist fast gerade, selten etwas geschweifte Wände, kein Hals, keine Henkel. Die Ornamentierung beschränkt sich teils auf die obere Hälfte der Gefässe, teils reicht sie bis zum Boden hinab. Wohl nie fehlt ein in verschiedenen Mustern hergestelltes Band, das sich nahe dem oberen Rande horizontal um das ganze Gefäss zieht. Ebenfalls noch in diese neolithische Schicht gehören zahlreiche braun und gelb bemalte Scherben. An Steinobjekten begegnen hier grosse und kleine Späne und Scheibenstücke aus Feuerstein oder Obsidian, die teils als Messer teils als Schaber gedient haben können; zwei spitze Späne könnte man als Pfeilspitzen ansprechen. Auch einen wenig schönen Spinnwirtel bildet Garstang ab. An Knochengeräten sind pfriemenartige und einige ganz unbestimmbare, weil nur in Bruchstücken erhaltene Gegenstände zu nennen.

Für die Kenntnis der äneolithischen Zeit Babyloniens besitzen wir weit umfangreicheres Material. Es sind hier neben dem schon besprochenen ältesten Susa vor allem Farah und Surghul, daneben Warka, Muqajjar und Telloh von Wichtigkeit. Diese Ruinenstätten nun geben uns zugleich Aufschluss über das Verhältnis des Aeneolithikums zur historischen Zeit.

In Farah[1] finden sich schon in den obersten Schichten der Ruinenmasse Messer und Sägen aus Silex und Obsidian, Steinbeile, andere Geräte aus Stein und Knochen; ausserdem aber, wenngleich selten, unförmige Bronzestücke, sowie kleine Kupfer- oder Bronzegeräte. Man wird allerdings geneigt sein, die Angabe MDOG XV (Nov. 1902), dass sich Bronze finde, als unsicher und unwahrscheinlich anzusehen und allein Kupfer anzunehmen. Ausserdem fand man hier flache Schalen, Kelchbecher, eiförmige Töpfe; häufig ist ein grösseres Gefäss mit Tülle ohne Henkel. Daneben kamen schon Siegelzylinderabdrücke vor, und die auch an anderen Orten beobachteten Tonrohrbrunnen. Auch Gräber aus

[1] Die folgenden Schilderungen sind MDOG XV, XVI und Zehnpfund, Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten 1910 [AO. XI. 3. 4.] entnommen.

Digitized by Google

dieser Zeit wurden untersucht. Die Skelette lagen ohne Sarg und hatten als Schmuck Halsbänder aus Achat- und Lasurperlen, Kettchen aus Muscheln, Korallen, Perlmutter, Bergkrystall bei sich. — Der Kulturzustand, der uns in all den hier aufgezählten Funden entgegentritt, d. h. eine *frühe Kupferzeit*, war der letzte, den die unter Farahs Schutthügeln begrabene Stadt erreichte. Es ist daher sehr wichtig und beachtenswert, dass bereits aus dieser Kulturperiode in Farah Tontafeln mit Inschriften gefunden worden sind. Leider ist aber in den Berichten der D.O.G. (XV, p. 11. 13.), die diese Tatsache zur Kenntnis bringen, nichts über den Inhalt der Inschriften mitgeteilt.

Wenn wir nun die Benennung einer Zeit als einer historischen vom Vorhandensein schriftlicher Denkmäler abhängig machen, so müssen wir auf Grund der Funde aus Farah zu dem Schlusse kommen, dass hier, also wohl überhaupt in Babylonien, die historische Zeit bereits in früher Kupferperiode beginnt, also relativ bald nach dem Ende des reinen Neolithikums.

Den Satz bestätigen zunächst die beiden, ebenfalls südbabylonischen Ruinenorte Surghul und El-Hibba. Letzteres reicht bis in etwas spätere Zeit als Surghul, dieses hat nach Koldewey schon Jahrhunderte vor Gudea unbenutzt und verlassen gelegen, um dann zu Gudeas Zeit vielleicht(!) für ganz vorübergehend wieder als Begräbnisort gebraucht zu werden. Doch ist diese letztere Annahme recht unsicher.

„Den hier in sehr grosser Zahl beigesetzten Toten wurden Gegenstände aus dem Leben beigegeben, Frauen ihr Schmuck, Männern ihre Waffen oder Geräte, Kindern ihr Spielzeug. Das Material ist teils Stein teils Metall. Erhalten sind ein paar massiv goldene Ohrringe, zu Klumpen geschmolzene Metallstücke, wohl eher Kupfer als Bronze, durchbohrte Muscheln und tönerne Spinnwirtel“ [1]. Dazu kommen sogen. „Bronzenägel“ (Koldewey), die aber wohl aus Kupfer bestehen werden, und Meissel. Ein mit eingeschlagenen Zeichen versehener Metallmeissel zeigt noch die Spuren der den Kopf verbreiternden Hammerschläge. An Waffen finden sich Steinäxte und Pfeilspitzen von Feuerstein, die Pfeilspitzen von trapezförmigem Querschnitt sind zu scharfer oder sägeförmiger Schneide durch Absprengen zugeschärft. Oftmals erhalten und gewichtige Zeugen einer uralten Zeit sind Steine, die zum Schleifen oder zum Kornreiben gedient haben dürften. Sie sind meist rundlich oder zylinderförmig, passen in die Hand und haben nur an einer Schmalseite die durch den Gebrauch geschliffene Fläche. Auch Siegelzylinder sind erhalten, so einer mit eigentümlichen Vogeldarstellungen.

Jedem Toten wurde Speise und Trank in verschiedenförmigen Gefässen mitgegeben. Sie sind der Mehrzahl nach bereits mit Hilfe der Töpferscheibe hergestellt. Zu den Ausnahmen gehören Gefässe, die zur Getreideaufbewahrung dienten.

Wichtig ist für uns, dass sich unter dieser reichen Keramik auch sowohl steinerne als tönerne Gefässe mit Inschriften fanden, und dass bereits in diesem Kulturkomplex beschriebene Nagelzylinder, die man in die Wände der Totenkammern steckte, nicht selten waren. Unter anderen plastischen Kunsterzeugnissen fand man ein Fragment eines weiblichen Idoles und einen kleinen menschlichen Kopf, dessen nach altbabylonischer Weise weit vorstehende Nase an der Unterfläche die eingedrückten Nasenlöcher zeigt, und an der auch Augen und Ohren noch kenntlich sind. Zu jedem Grabe fast in Surghul und El-Hibba gehört endlich ein solcher Tonröhrenbrunnen, wie sie für Farah so charakteristisch sind. Ein Vergleich der Funde in Farah mit denen aus Surghul zeigt auffallende Aehnlichkeiten. Hier wie dort jene Röhrenbrunnen, hier wie dort Steingeräte aus Flint, Obsidian, Serpentin und anderem Material in grosser Zahl, hier wie dort Schmuck aus Muscheln und Steinperlen, gleichartige Keramik an beiden Orten, hier wie dort endlich ein erstes noch ganz seltenes Auftreten von Metall, von den Findern zumeist für Bronze gehalten, in Wirklichkeit wahrscheinlich Kupfer oder doch ganz zinnarme Bronze.

Diese beiden Ruinenstätten repräsentieren also die frühe äneolithische Kulturperiode. Bereits in dieser fernen Zeit wurde demnach im Zweistromland die babylonische Schrift benutzt, und zwar nicht etwa nur zu heiligen oder politisch wichtigen Inschriften, sondern zur Beschriftung von Dingen des gemeinen Lebens, wie Töpfe, Nagelzylinder, kleine Tontäfelchen, also genau wie später. Endlich weisen noch die Ruinenorte Jôcha und Bismaja den gleichen Tatbestand auf (s. MDOG XVI). Auch hier wurden nämlich Inschriften — eine auf einem alten Türangelstein, dazu zwei Tontafeln — zusammen mit Feuersteingeräten, und zwar solchen aus einer scheinbar fast noch voll neolithischen Zeit gefunden. Besonders die letztere Fundstätte trägt nach Andrae ein dem Kulturstande in Farah sehr ähnliches Gepräge. So darf denn der Satz als wohl begründet gelten, dass das alte Babylonien bereits in früher äneolithischer Kulturperiode am Eingang zur historischen Zeit stand.

[1] Zehnpfund p 44

Digitized by Google

Die in Surghul gefundene menschliche Figur mit der grossen spitzen Nase erinnert uns natürlich an jene Profile, die wir aus dem Familienrelief des Ur-Nina, der ihn darstellenden Muschelplatte, den sogenannten Blau'schen Denkmälern und einigen anderen ältesten Funden, besonders aus Telloh, kennen. Es wird gewiss die Endzeit von Farah und Surghul der Zeit des Ur-Nina nicht fernstehen. Schon immer hat man aber die Zeit der ältesten Herrscher von Lagaš um viele Jahrhunderte, ja womöglich bis um $1^1/_2$ Jahrtausende vor Gudea angesetzt, und tatsächlich ist die Kultur zur Zeit des Gudea um ein beträchtliches Stück fortentwickelt. Seit jenen alten Zeiten wird nämlich allmählich, abgesehen von den sehr grossen Fortschritten in der plastischen Kunst, das Metall immer häufiger, und die Zeit des Gudea darf man wohl schon als Bronzezeit bezeichnen, obwohl auch damals noch reines Kupfer neben der Bronze verarbeitet wurde, wie die Funde lehren. So ist z. B. von Gudea selbst eine kleine rein kupferne Statuette erhalten.

Ueber das Verhältnis der Kupfer- und der Bronzezeit in Babylonien zueinander, die Dauer der ersteren und den Uebergang von der einen zur anderen, lässt sich sonst noch nichts Bestimmteres sagen, da in den Veröffentlichungen sehr oft die gleichen Funde bald als kupfern, bald als aus Bronze bestehend beschrieben werden. Oft wird auch Kupfer da vorliegen, wo alle Veröffentlichungen in der Bezeichnung als Bronze übereinstimmen. Hier müsste mann erst einmal sämtliche in Betracht kommenden Funde auf ihre Metallart hin gründlich untersuchen.

Das immer häufiger werdende Metall drängte zwar die neolithischen Steingeräte zurück, verdrängte sie aber keineswegs. Im Gegenteil blieben Steinwerkzeuge noch auffallend lange in allgemeinem Gebrauch. In spätere Zeit als die Reste aus Farah und Surghul gehören, dies beweisend, zunächst die Fundkomplexe aus Warka und Muqajjar, die schon zu Rawlinsons Beute zählen und zuerst von ihm (Rawl. I 119—122), sodann von Perrot-Chipiez (II, 710) besprochen worden sind. Es handelt sich hier um Steingeräte, Metallgeräte und Keramik; Messer, Aexte, Hämmer — d. h. Aexte von eleganterer Form und mit verdicktem hinteren Bahnende —, Hacken, Nägel aus Stein fanden sich zusammen mit Geräten aus Kupfer, Bronze, Blei. Im einzelnen lässt sich vielleicht sagen, dass diejenigen von den Gräbern, die Rawlinson bespricht und deren Beigaben im wesentlichen neolithischer Art sind, so jedoch, dass in fast jedem bereits ein Stück Bronze oder Kupfer sich findet, einer älteren Periode zugehören, als jene andere Gruppe, in der sich Stein- und Metallgeräte, z. B. zwei Spangen, der Zahl nach nahezu die Wage halten.

Einer abermals etwas späteren Zeit mögen die im Tell Sifr in der Nähe von Senkereh (Larsa) gefundenen Kupfergeräte zuzusprechen sein, die auch lange als Bronzegegenstände angesehen wurden, jetzt aber von Hoernes als kupfern angegeben werden (Hoernes, Kultur II, 21 f.).

Zur Zeit Gudeas ist dann bereits Bronze in verbreitetem Gebrauche. Steinverarbeitung ist in dieser Zeit gewiss schon verhältnismässig zurückgetreten, aber doch lange nicht verschwunden. Steinkeulen sind auch damals — und in noch späteren Perioden — sehr häufig; auch schöne, ja beschriftete Streitäxte waren in Gebrauch (Obermaier I, 6). Sogar literarische Zeugnisse für die Fortdauer der Steinbearbeitung zu Messern und Waffen fehlen uns nicht. So erzählt die in der Tafel-Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál erhaltene Festdichtung, die höchstwahrscheinlich zur Zeit des Gudea oder wenig später entstand, wiederholt von Bearbeitung gewisser Steinarten zu Waffen. Dabei werden die einzelnen Steinarten kurz beschrieben; vom Feuerstein *(ṣurru)* wird z. B. treffend gesagt, dass er aussen eine harte Kruste habe, im Bruch aber glänze und (bei Bearbeitung) „mit Horn retouchiert" werde (X, Rs. 5 ff.[1]. Noch genauer unterrichtet uns über die termini der Feuersteinzubereitung das Vocabular CT II, 13, 17—19 (38130), in welchem doch wohl die Ausdrücke für das erste Zerschlagen des Feuersteinknollens *(šalāḳu ša ṣurrum)*, das feinere Spalten des Feuersteins *(šalāṭu ša ṣurrum)* und „das Spalten des Feuersteins mittelst eines Hornes" *(šalāṭu ša ḳarni)*, d. i. das Retouchieren aufgezählt werden. Wir haben also hier eine literarische Kunde, die uns diejenige Behandlung des Feuersteins auch für Babylonien bestätigt, die man für Europa längst aus der Natur der Funde erschlossen hat. Es ist ein literarisches Zeugnis über ein neolithisches Handwerk aus der Zeit, da dieses noch im Schwunge war.

Zäher noch als im Gebrauch des profanen Lebens hielten sich Steingeräte, besonders Messer, offenbar im Zusammenhang des Kultus. So wird von den Priestern der Ištar berichtet, dass sie Dolch, Messer und Feuersteinmesser *(ṣurtu)* tragen (Harper BA 428 (435 = A B VI Ira-Mythus), und aus Ex. 4, 25 und Jos. 5, 2. 3. ergibt sich, dass man auch in Israel noch verhältnismässig spät Steinmesser zum Vollzug der heiligen Handlung der Beschneidung anwandte.

[1] Siehe m. Arbeit: Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e ud me-lam-bi nir-gál. Altorientalische Texte und Untersuchungen I, 4. S. 343.

Digitized by Google

Ein Rückblick auf unsere Betrachtungen zeigt uns folgende Resultate:

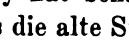
Das reine Neolithikum, dessen Existenz gesichert ist, gehört auch in Babylonien noch ganz der Prähistorie an; aber schon auf die Frühzeit der langen äneolithischen Periode fällt der erste Dämmerschein des nahenden historischen Tageslichtes; denn schon in früh-äneolitischer Zeit erscheinen die ersten beschriebenen Denkmäler.

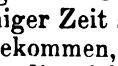
Je mehr Babylonien ins Licht der Geschichte tritt, desto mehr nimmt das Metall, erst Kupfer, dann Bronze, überhand, desto mehr tritt der Stein zurück. Gleichwohl ist aber seine Bearbeitung zu Gudeas Zeit noch wohl bekannt und vermag er sich zumal in kultischem Zusammenhange noch lang im Gebrauch zu erhalten.

Soviel ist sicher, dass Babylonien hinsichtlich der Verbindung von historischer Zeit und neolithischer Kulturart eine sehr beachtenswerte Sonderstellung im europäisch-vorderasiatischen Kulturkreise einnimmt.

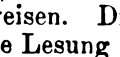
Umma.

Von Bruno Meissner.

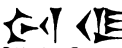
Hrozný hat bekanntlich ZA. XX 421 ff. gezeigt, dass die alte Stadt  nach CT XII, 28 Vs. 5b sumerisch wahrscheinlich: *umma*, weniger wahrscheinlich: *alma* zu lesen sei. Vor einiger Zeit sind mir zwei Vokabulare zu Gesicht gekommen, ein vierspaltiges und ein dreispaltiges, die sich als Duplikate von CT XII, 28 erweisen. Diese Texte werfen neues Licht auf die Lesung des Ideogramms, deshalb setze ich beide Stellen her. Die vierspaltige lautet:

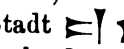
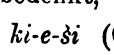
.... =  [1] = d. i. *gi-iš-na-gar-diš-še-ku*[2] = *ki-is* ....

Die dreispaltige lautet:

um-mi =  [3] = ...

Danach können wir die fragliche Zeile fast vollkommen wiederherstellen:

um-mi[4] =  = *gi-iš-na-gar-diš-še-ku* = *ki-is* ....

Wir sehen also, dass die ideographisch geschriebene Stadt sumerisch: *umma/i*, semitisch: *kis* ... ausgesprochen wurde. Wenn man bedenkt, dass der Stadtname : *ki-e-ši* (CT XVI, 36, 3), *ki-e-si* (Reisner, Hymn. Nr. 81, 4), aber auch: *ki-is-sa* (Weissbach, ZDMG 1899, 666) ausgesprochen wurde, liegt hier die Ergänzung: *ki-is-[sa]* sehr nahe. Demnach scheint es, als ob der Verfasser unseres Vokabulars  und  für identisch und beides für Ideogramme der Stadt *Kéš*, *Kés*, *Kissa* gehalten habe. Das stimmt aber nicht zu unseren sonstigen Kenntnissen, da in den alten Texten: *GIŠ-ÚḪ* und: *UD-ÚḪ* streng auseinandergehalten werden und auch die geographische Liste IV R. 36, I, 11 f. beide Stadtnamen hintereinander erwähnt. Wie sind diese Widersprüche zu lösen?

[1] Nicht ganz deutlich, aber vollkommen sicher

[2] In der Zeichenerklärung ist übergegangen.

[3] Teilweise weggebrochen.

[4] CT XII, 28, 5 b: *ma*.

Šamaš-ibni von Bît-Dâkûri.

Von Bruno Meissner.

Der kleine, ziemlich unmittelbar an das Stadtgebiet von Borsippa anstossende Aramäerstaat von Bît-Dâkûri[1] hat von jeher in feindlichen Beziehungen zu den grossen Nachbarstädten Borsippa und Babylon gestanden. Besonders in Zeiten politischer Wirren veranstaltete er nicht nur Einfälle in die reiche Umgegend, sondern machte sich sogar unter Umständen zum Herrn des ganzen Bezirkes.

Die Aramäer, die nach der von King, Chron. II, 80 ff. publizierten Chronik während der Regierung des Königs Nabû-mukîn-apli (996—960) lange Jahre jeden Verkehr zwischen Babylon und dem wohl von ihnen besetzten Borsippa hinderten, so dass nicht einmal das Neujahrsfest in der vorgeschriebenen Weise gefeiert werden konnte[2], werden den geographischen Verhältnissen entsprechend gewiss in der Hauptsache Dakuräer gewesen sein.

Der kraftvolle Salmanassar besiegte auf seinem babylonischen Feldzuge den Dakuräerfürsten Adin, eroberte seine beiden Städte Bakâni und Enzudi[3], und stiftete Ordnung; aber ähnliche chaotische Zustände wie früher herrschten wieder zur Zeit des Königs Nabûšum-iškun (762—747), der wie es scheint, sogar dakuräischer Abkunft war[4]. Babylonier, Bor-

[1] Dass dem so ist, zeigt nicht nur der Inhalt der im folgenden mitgeteilten Inschriften, sondern auch der archäologische Befund. Rm. III, 105 stammt aus Birs (Winckler AOF. I, 258) und YBC, 2151 (Clay YOS. I 60) soll stammen von „Tel Khaled a few miles to the southeast of Hilla, near the present course of the Euphrates".

[2] Kol. III, 4 ff.

[3] Salm. Bal. VI, 5 ff.

[4] Der betreffende Text, Rm. III, 105 ist publiziert von Strong JRAS. 1892, 305 ff. u. Winckler AOF. I, 254 ff. Ueber die Zeit der Abfassung der Inschrift, über die Winckler noch im unklaren war, vgl. Weidner, Stud. zur bab.-assyr. Chron. 103 f. Die dakuräische Abkunft

Digitized by Google

sippäer, Chaldäer, Aramäer und Dilbatäer lagen miteinander andauernd im Streite, und speziell in Borsippa veranstaltete ein Würdenträger Nabû-šum-iddin gegen den Bürgermeister Nabû-šum-ibni, wohl einen geborenen Assyrer[1], einen Putsch, der aber glücklich abgeschlagen wurde.

Unter Nabonassar (747—734) fiel dann Borsippa direkt von Babylon ab, und bei der Schlacht, die der König ihm lieferte, werden ihm gewiss hauptsächlich Dakuräer gegenüber gestanden haben[2].

Dem starken Tiglatpileser zahlte der Dakuräerscheich Balasu ohne Murren Tribut[3], aber als Sargon mit Merodachbaladan zu kämpfen hatte, nahmen die Dakuräer anfangs eine zweifelhafte Haltung an[4], schlugen sich dann aber mit den anderen aramäischen Nomaden offen auf die Seite der Feinde Assurs[5]. Die assurfreundlichen Bürger von Sippar, Nippur, Babylon und Borsippa wurden in der Festung Dûr-Jakîn eingekerkert und ihre Grundstücke von den Nomaden weggenommen. Erst nach der Besiegung Merodachbaladans und dem Falle von Dûr-Jakîn wurden die Leute befreit und erhielten ihre Güter zurück[6].

Nach der Zerstörung Babylons durch Sanherib bekamen die Dakuräer wieder Oberwasser. Da erschien der Dakuräerkönig Šamaš-ibni mit seinen Horden auf dem Plan und „nahm den Babyloniern und Borsippäern ihre Felder mit Gewalt weg“[7]. Als Asarhaddon Babylon wieder aufbaute, musste er natürlich scharf gegen diesen Šamaš-ibni vorgehen: er „warf Bît-Dâkûri im Chaldäerlande, den Feind Babylons, nieder, nahm seinen König Šamaš-ibni, den verruchten Bösewicht, der den Namen des Herrn der Herren (Marduk) nicht fürchtete, gefangen“ und „setzte Nabû-(u)šallim, den Sohn des Balasu (jedenfalls einen Sprossen jenes Scheichs aus Tiglatpilesers Zeit), auf den Thron, um ihm untertänig zu sein“[8]. Die Ländereien erhielten ihre früheren Besitzer zurück. Nabû-ušallim erwies sich in der Folge wirklich als ein ziemlich treu ergebener Diener seines Herrn. Wir besitzen mehrere Briefe von ihm[9], in denen er sogar so assyrienfreundlich ist, dass er in der Grussformel den Gott Assur vor Šamaš und Marduk stellt. In dem einen[1], der wohl bald nach Šamaš-ibnis Gefangennahme geschrieben ist, berichtet er an seinen Herrn, dass „zur Zeit des Šamaš-ibni, ihres Königs (?), mehrere Familien geflohen sind und sich in Bît-Amûkâni niedergelassen haben mögen (?)“[2]. Auch in einem andern Falle benimmt er sich wenigstens korrekt. Ninurta-[aḫ-iddin (?)], Asarhaddons Gesandter (?), schreibt an den König, er habe zwei Beamte des Nabû-ušallim von Bît-Dâkûri mit viel Geld getroffen, wofür sie Pferde erwerben wollten. Auf den Auftrag des Königs, Šamaš-ušallim solle ihm (dem Gesandten) die Werkmeister, Offiziere und Soldaten des Šamaš-ibni, die geflohen waren, sich jetzt aber beim neuen Herrscher befanden, ausliefern, geht der Dakuräer aber nicht ein; er mochte wissen; dass diese Leute in Assyrien kein guter Empfang erwartete. Er gebrauchte darum die Ausrede, ohne einen gesiegelten Befehl des Königs, den der Gesandte augenscheinlich nicht bei sich hatte, und ohne die Anwesenheit eines königlichen Trabanten werde er die Leute nicht ausliefern[3]. So wahrte er wenigstens die äussere Form. Ein anderer Brief, in dem Nabû-ušallim *mâr (m) Dakuru* d. i. der Bît-Dakuräer erwähnt wird[4], ist leider zu sehr zerstört, um etwas daraus entnehmen zu können[5].

Dafür dass Asarhaddon die annektierten Ländereien wirklich den alten Besitzern herausgab, dafür haben wir noch einen direkten Beweis in einem Grenzstein aus der Zeit Šamaš-šum-ukîns[6]. Wir erfahren daraus, dass Asarhaddon

---

des Königs, von dessen *palû* gesprochen wird, scheint I, 16b zu beweisen.

[1] Das bedeutet wohl: *mâr (m) Aššur* (I, 22b).

[2] Bab. Chron. I, 6 ff.

[3] Thont. 26.

[4] Darüber berichtet der Brief Harper, Lettr. Nr. 540.

[5] Khors. 122 ff.

[6] Khors. 134 ff.

[7] Asarh. II, 46 f.

[8] Asarh. II, 42 ff.

[9] Harper, Lettr. Nr. 258; 750, der aber schlecht erhalten ist.

[1] a. a. O. Nr. 258. Sprache wie Schrift sind unbeholfen. Ich glaube, dass Z. 8: 𒌋𒌋 d. i. *šarri* für 𒌋𒌋𒌋, Z. 12: *a* für 𒀀, Z. 13: *rib* für 𒂗𒁾, Rs. Z. 4: *pur* für 𒂗𒆠, Z. 5: *šum* für 𒂗𒍪 zu lesen ist.

[2] a. a. O. Z. 7 ff.: *ina û-mu-MEŠ ša (m. il) Šamaš-ib-ni šarri(?)-šu-nu (am.) kin-na-a-ta ki-i iḫ-li-ḳu-' ina Bît-A-muk-kan-na li-ta-šab-'.*

[3] Harper, Lettr. Nr. 336, 3 ff.: *(m) Aḫê-ša-a .... bit ú (m. il) Bêl-id .... (am.) mu-tir ṭe-e-mu ša (m il) Nabû-ú-šal-lim ša (âl) Bît-(m) Da-ku-ru kaspu ma-'-du ina ḳâti-šu-nu na-šú-ú-ni i-da-bu-bu um-ma ni-il-lak(?) sisê ni-maḫ-ḫa-ra šarru be-li lu-ú i-di a-na eli (am.) um-ma-nu (am.) šaḳê ú (am.) ṣabê ḫal-ḳu-ú-tu ša (m. il) Šamaš-ib-ni ša ina pa-an (m. il) Nabû-ú-šal-lim ša šarru be-li iš-pu-ra ki-i aḳ-ba-aš-šu ul i-man-gur-ma ul i-nam-di-na um-ma ša la un-ḳu šarri ú ša la (am.) mutîr pu-te ul a-nam-dak-ka.*

[4] Harper, Lettr. Nr. 1363, 11.

[5] Unsicher ist, ob der in den Anfragen an den Sonnengott erwähnte Nabû-ušallim (Knudtzon, Geb. Nr. 46; 48; 72; 118; Klauber, Pol.-rel. Texte Nr. 26; 29) dieselbe Persönlichkeit ist wie unser Nabû-ušallim, trotzdem auch ein Balasu daneben erwähnt wird.

[6] Winckler AOF. I, 497 ff. = CT. X, 5 ff. = King, Bound. St. Nr. X.

Digitized by Google

dem Mušêzib-Marduk seine Felder in Bît-Ḫa'raḫu und Bît-Nûrea, die er in den Wirren verloren hatte, zurückerstattete, leider aber vergessen hatte ihm sein königliches Siegel gegen Widerklage zu geben. Daher müssen wohl gegen seinen Sohn Adad-ibni Ansprüche an die Ländereien von anderer Seite erhoben worden sein. König Šamaš-šum-ukîn, zu dem der Besitzer seine Zuflucht nahm, befragte nun seinen Vasallen Nabû-ušallim von Bît-Dâkûri, wie es sich mit den Besitztiteln verhielte, und als dessen Antwort günstig ausfiel, erhielt Adad-ibni im 9. Jahre des Šamaš-šum-ukîn das gewünschte königliche Siegel. Bis dahin mindestens muss also Nabû-ušallim auch sein Ländchen regiert haben.

Sein Vorgänger Šamaš-ibni war inzwischen in die Gefangenschaft nach Assyrien abgeführt worden und vermutlich längst gestorben. Aber er sollte nicht einmal im Grabe Ruhe finden. Babylon hatte sich nach Kandalanus Tode i. J. 626 unter Nabopolassar selbständig gemacht, und Aššur-etil-ilâni war in grossen Nöten. Da erinnerte er sich wieder der historischen Feindschaft von Bît-Dâkûri gegen Babylon und Borsippa und suchte vermutlich diesen Stamm gegen den neuen Machthaber aufzureizen. Um die Dakuräer für sich und seine Politik einzunehmen und ihren alten Selbständigkeitsgelüsten zu schmeicheln, kam er auf die sonderbare Idee, ihnen die Leiche ihres alten Königs Šamaš-ibni zurückzuschicken und sie in der Heimat prunkvoll beerdigen zu lassen. Die Inschrift seines Mausoleums ist uns noch erhalten und lautet[1]: „Grabmal des Šamaš-ibni, des Dakuräers, den Aššur-etil-ilâni, der König von Assyrien, begnadigt, aus [Assyr]ien[2] nach Bît-Dâkûr, seinem Lande, gebracht und in einem Grabmal in der Festung (?) ohne Widerrede hat beerdigen lassen" usw. Diese Idee erscheint uns reichlich absurd, aber der geängstigte König suchte sich auf alle möglichste Weise zu helfen und verfiel auf die sonderbarsten Mittel. So schenkte er ja auch sehr vielen seiner Offiziere „Felder, Gärten und Leute" in grossen Massen zu steuerfreiem Besitz, um sie an seine Person zu fesseln[3]. Aber auch dadurch brachte er nur die Staatseinnahmen herunter und rettete sich doch nicht vor dem Verderben.

[1] Clay YOS. I Nr. 43. Ich verdanke die Benutzung des Buches der Güte Ungnads.

[2] Ich glaube, dass so anstatt Clays: *[šad]-e* ergänzt werden muss. Man vergleiche z. B. die Schreibung: *(mât) Aššur* in Z. 1.

[3] Johns, Deeds Nr. 649 ff.

Zur fünften Tafel der Serie HAR.RA.[1]

Von A. Ungnad.

Der von Meissner[2] zusammengestellte Text der 5. Tafel der Serie HAR.RA = *ḫubullu* wird durch das Frgm. 79, 7—8, 170[3] um mehrere Zeilen ergänzt, was bisher übersehen worden ist. 79, 7—8, 170, Z. 10 entspricht I 52 des Meissnerschen Textes[4]. Die Ideogramme sind leider fast völlig zerstört[5]. Das Fragment zeigt, dass in Z. 11 = *ŠÚ-lum* und Z. 12 = *ŠÚ-bu* sumerische oder pseudosumerische Lehnwörter vorliegen. Hierzu passt das phonetische [. . .]-*bil-lum* (Meissner I 53) gut, während Meissners Ergänzung *[ḳa]-ar-du-pu* (I 54) zu *ŠÚ-bu* nicht recht passt. Da in Kol. II 40 bei Behandlung des Lastwagens vor *manzazu* und *sikkat manzazi* das Lehnwort *girigubu* steht, wird auch I 54 [GIŠ.GIR.GUB = *g]i-ri-gub-bu* zu lesen sein.

Z. 13 von 79, 7—8, 170 sind die Spuren als *man-za-zu* zu fassen. Ob in Z. 7 *za-ru-[ú]* zu lesen ist und in Z. 8 *man-za-zu* im Sinne von *manzaz zarê*[6] steht? Dann wäre *zarû* neben *ḫarû* ein Teil des Wagens[7]. In Z. 5 unseres Fragments ergänze man *ḳar-[nu]*[8].

Der Deltafürst So' in Hosea V, 11.

Von Paul Humbert.

Die Uebersetzung der letzten Worte von Hosea V, 11 ist bekanntlich ziemlich schwierig. Was bedeutet כִּי הוֹאִיל הָלַךְ אַחֲרֵי־צָו? Gewöhnlich nimmt man צָו als = מִצְוָה, aber der Gedanke bleibt dann sehr unbestimmt und der Vorwurf sehr unklar. Duhm korrigiert צָו in צָרוֹן, was einen guten Sinn verschafft; nur müsste man in diesem Falle annehmen, dass Israëls Verbündete proleptisch „Feind" genannt wären.

Die LXX las wohl שָׁוְא statt צָו: *ὅτι ἤρξατο πορεύεσθαι ὀπίσω τῶν ματαίων*, und desgleichen

[1] Vgl. auch OLZ 1917, Sp. 73.

[2] Assyriologische Forschungen I, S. 18 ff.

[3] Meissner, Supplement, S. 26 (hinten).

[4] Also I 51 *[as-kup]-pu*; I 52 *[sa]-as-su*; letzteres Wort wohl V R 65, 33b, wo Bunene als *a-ši-bi sa-as-si* (Var. *šá-as-su*) bezeichnet wird: es ist also der Sitz des Wagenlenkers. Langdons Uebersetzung (VAB 4, 260) „der da thront in der Sonne" befriedigt nicht. Die Pflanze *(šam) sa-as-su* Boissier, *Choix* II 60: 3 hat ihren Namen wohl von der Aehnlichkeit mit einem Wagen-*sassu*.

[5] Man beachte das erhaltene GIGIR in Z. 4. 5.

[6] Meissner I 50 vielleicht [𒌷𒌷 *za-ri*]-*e* zu ergänzen.

[7] Das wäre bedeutsam für die ZA XXXI 261 berührten Fragen. Wie mir Weidner mitteilt, steht in dem s. a. O. angeführten unpublizierten Text *za-ri-i*.

[8] Vgl. besonders die „Hörner" aus *elmêšu* am Wagen der Ištar: Gilg. VI 11.

Digitized by Google

die Peschitto: ܒܝܬ ܡܨܪܝܐ ܕܐܬܐ ܠܡܨܪ. Id. wahrscheinlich der Targum: רייניהון למיטעי בתר ממון דשקר (Ausg. P. de Lagarde). Die Konsonanten des letzten Wortes stimmen also nicht überein im MT und in den Versionen.

Peisers treffliche Vermutung, dass wir hier ein Fremdwort haben, scheint also durch dies Schwanken der Ueberlieferung wohl begründet. (Peiser: Hosea, Leipzig 1914, S. 20. 21). Nur möchte ich, anstatt seiner assyrischen, eine ägyptische Herleitung vorschlagen.

Aus 2. K. 17, 4 vernehmen wir, dass der letzte israëlitische König, Hosea, sich unter Salmanassar IV. (zwischen 727 und 724) in verräterische Verhandlungen mit einem ägyptischen Fürsten namens So' verleiten liess. (סוא; nach Ginsburg: למדנהאי סיא כת" סוא ק"). Dieser Name wird in den meisten Handschriften der LXX durch *Σωα* wiedergegeben (im Vaticanus: *Σηγωρ*; bei Lucian: *Ἀδραμελεχ τὸν Αἰθίοπα τὸν κατοικοῦντα ἐν Αἰγύπτῳ*, vgl. Lagarde z. St.) und ist wohl durch „Sewe" (סְוֵא) umzuschreiben. Derselbe Name findet sich auch in Sargons Annalen zum Jahre 720 in der Form *Sib'u*. Nach Alts Urteil wird die Gleichsetzung der beiden durch die Gleichheit der Rolle in der die so Benannten auftreten (im AT als Verbündeter des aufständischen Hosea; bei Sargon als Bundesgenosse des rebellischen Hanun von Gaza) ausser Zweifel gestellt (vgl. Alt: Israel und Aegypten, Leipzig 1909, S. 57; vgl. Breasted: Geschichte Aegyptens. Deutsch v. Ranke. 2. Aufl., Berlin 1911, S. 402. 403).

Wäre es vielleicht erlaubt צו des MT's und שוא der LXX als eine Entstellung oder, besser gesagt, als eine phonetische Wiedergabe des fremden Namens jenes ägyptischen Fürsten anzunehmen? Die Schuld der Verschiedenheit des anlautenden Sibilanten würde an der phonetisch-ungefähren Wiedergabe ins Hebräische liegen (סוא, שוא, צו).

Erhebt man dagegen den Einwand, dass die Wirksamkeit des Propheten Hosea zu dieser Zeit schon aufgehört habe, was man gewöhnlich aus dem Fehlen jeder Anspielung in seinem Buche auf den syrisch-ephraimitischen Krieg (735) schliesst, so mag man mit manchen Forschern antworten, dass der Schluss ein gewagter ist, erstens wegen der kleinen Zahl der uns erhaltenen Reden des Hosea, und zweitens weil bei Jesaja selbst ein so wichtiges und gleichzeitiges Ereignis wie Samarias Untergang nirgends erwähnt wird (vgl. Alt: op. cit. S. 53 n. 1; Procksch: Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil. Calw. 1910, S. 20; Hölscher: Die Profeten. Leipzig 1914. S. 213 und n. 3).

Das Vorhandensein des Fürsten So' in Hosea V, 11 würde allerdings Stützen im Kontexte selber finden: spricht nicht der Prophet in derselben Rede von Verbindungen seitens Israel mit den Assyrern und mit dem rätselhaften מֶלֶךְ יָרֵב (vgl. v. 13 und X, 6)?

Nach meiner Vermutung hätten wir also in Hosea V, 8—14 denselben Tatbestand wie VII, 11 und XII, 2: die Gegenüberstellung der beiden Pole der auswärtigen Politik des Nordreiches: Assur und Aegypten und die Opposition der beiden Parteien die damals um die Oberhand in Samarien rangen.

Zum Jahresrätsel der Achiqargeschichte.

Von Ferdinand Bork.

In dem Büchlein B. Meissners über den weisen Achiqar (Der Alte Orient 16, 2, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917) findet sich ein Rätsel, dessen arabische Fassung folgendermassen lautet: „Was bedeutet ein Palast, den ein Baumeister aus 8736 Steinen erbaut hat und die er durch 365 Ziegel verband; darin sind zwölf Bäume gepflanzt, jeder Baum hat dreissig Aeste und jeder Ast zwei Trauben, eine weisse und eine schwarze?" (a. a. O. S. 11).

Die Lösung soll sein das Jahr. Wie kommt diese aber zustande? Anscheinend sind zwei verschiedene Fassungen notdürftig durch die 365 Ziegel miteinander „verbunden" worden.

Die eine, die das Jahr als Garten schildert, zerlegt es in 12 Monate zu 30 Tagen mit je zwei Tageshälften, d. h. sie kennt ein Jahr von 360, nicht 365, Tagen.

Die 365 Ziegel erweisen sich schon durch die sonderbare Begründung, dass sie zum Verbinden der 8736 Steine dienen sollen, als nicht ursprünglich. Sie mögen der Rest einer Fassung sein, die das Jahr als ein aus 365 Ziegeln erbautes Haus schildern will.

Eine dritte Fassung, die das Jahr als Architekturstück beschreibt, bietet der syrische Text: „Es gibt eine Säule(?), darüber sind zwölf Zedern, an jeder Zeder befinden sich 30 Räder(?) und an jedem Rade zwei Stricke(?), ein weisser und ein schwarzer" (a. a. O. S. 15). — Es handelt sich wohl um einen altiranischen Palast, dessen Säulen aus Stein sind, während Architrave und Dach aus Holz bestehen. Die Räder und Stricke sind in Wahrheit die Rosetten und Fransen, die sich an und unter den Balken befinden. Ich verweise auf Dieulafoy, L'art antique de la Perse Bd. III, Abb. 115 S. 86, wo ein altpersischer Baldachin abgebildet ist. Von dieser Darstellung bietet die beigegebene Abbildung eine Einzelheit.

Digitized by Google

Einzelheit eines altpersischen Baldachins: Balken, Rosetten und Fransenwerk.

Die vierte Fassung endlich beschreibt einen Palast, der aus 8736 Steinen erbaut sein soll. Will man diese Zahl verstehen, so muss man einen ähnlichen inneren Aufbau des Rätsels voraussetzen wie bei Fassung eins und drei. In der Tat ist 8736 ein Produkt, dass sich in die Faktoren $12 \times 52 \times 7 \times 2$ zerlegen lässt, nämlich: 12 Jahre des Zyklus, 52 Jahrwochen, 7 Wochentage und 2 Tageshälften.

Da die durch die Fassungen eins und drei gebotenen Tageshälften sicher sind, so versuche ich den Faktor 12 auf den Zyklus zu deuten, da die nochmalige Teilung des Tages in Doppelstunden ausgeschlossen erscheint. Ebenso ausgeschlossen ist die Teilung des Jahres in 12 Monate, da ja die 52 Jahrwochen vorliegen.

Die Lösung der vierten Fassung ist also nicht das Jahr, sondern der Jahreszyklus von 12 Jahren, der gemeinhin als der ostasiatische bezeichnet wird, der aber nach den Forschungen Chavannes' tatsächlich erst von den Turkvölkern in Tschina eingeführt wurde, die ihn ihrerseits von Iran übernommen haben dürften.

Iranisches bei Berossos.

Von Wolfgang Schultz.

Nicht alles, was man als Pariser Mode oder echt englischen Stoff einkaufte, ja das Wenigste davon, stammte aus Frankreich oder Albion, und die echt „chaldäischen" Ueberlieferungen des Berossos tragen wohl auch zu einem wesentlichen Teile falsche Signatur. Den Zeus nannte er Belos, den Herakles Sandes, die Aphrodite Anaïtis usw. meint Agathias (de reb. Justin. II 62 P = FHG II 498, 2). Und das wird sein Richtiges haben; manche Uebertragung von Namen und Mythen mag übrigens schon in seinen Quellen ihm vorgelegen haben.

Unverkennbar iranisches Gut hat die berosianische Sibylle, der die berühmte Dreiheit *Zerovanus*, *Titan*, *Iapetosthes* (l. *Iapetos;* das Wort ist aus einem *Ιαπετος* und einer v. l. *Ιαπεθης* oder *Ιαφθης* zusammen geschweisst) zugehört. *Zerovanus* = *Zrwan* ist völlig klar. *Titan* ist die phrygische Form zu gr. *Τριτων*, aw. *Θraitōna*, ai. *Traitāna* (G. Hüsing, Iran. Ueberl. S. 61$_2$). Den *Iapetos* oder *Iapet* kennen wir ausser als den Vater des Prometheus auch als den dritten Sohn des biblischen Fluthelden. Eine abweichende Stelle des Alexander Polyhistor (ebd. 502, 10) berichtet, dass nach der berosianischen Sibylle gleich auf die Flut *Titanus* und *Prometheus* folgten, die mit *Saturnus* (= *Zerovanus*) Krieg führten (vgl. Abydenus FHG IV 282, 6). Dass hier bloss der *Iapetionides* an die Stelle des *Iapetos* gesetzt ist, scheint mir unzweifelhaft. Aber ist diese Brüder-Dreiheit wirklich erst ein spätes Durcheinander von Iranischem (Zrwan), Phrygischem (Titan) und entweder Hellenischem (Iapetos) oder Pelastischem (Iapet), etwa gar aus der Tora geschöpftem? Insbesondere den Einfluss der biblischen Ueberlieferung scheint denn doch die Fortsetzung der Geschichte von diesen drei Brüdern auszuschliessen. Ihre Schwester *Astlikia* stiftet zwischen ihnen Frieden. Die beiden jüngeren treten nach erfolglosem Kampfe zwar die Herrschaft an Zerovanus ab, verbünden sich aber, seine Nachkommenschaft zu töten und lassen von erlesenen *Titanen*, d. h. Söhnen des Trita, die Geburt der Frauen des Zerovanus überwachen. Wieder ist es Astlikia, die, nachdem schon zwei Kinder getötet sind, „einige" Titanen dazu bewegt, die übrigen Kinder — es wäre mit einem, dem dritten, genug — auf den Olympos zu retten. Nun ist *Astlik* gut armenisch und, wenn mit Titanen verbunden, entweder selber phrygisch oder für eine entsprechende phrygische Gestalt eingesetzt. Also müssen wir fragen, wo sonst noch Titanen ein Kind töten, während ein weibliches Wesen um seine Rettung bemüht ist. Die Lage ist ja recht eigenartig: sonst verfolgt der Tyrann die Kinder seines bereits beseitigten Nebenbuhlers (Reichsgründer-Sage, Kuros-Sage); hier verfolgen die Nebenbuhler die Kinder des noch nicht beseitigten Tyrannen. Ist dieser etwa nicht zu Hause, wie wir es von Chronos und den ihm entsprechenden Gestalten aus den Märchen so reichlich gewohnt sind?

So dürftig die Angaben des Moses von Chorene sind, es scheint doch, dass sie zur orphischen Ueberlieferung von Dionysos recht gut passen, die auch gleich noch angibt, wer dem Kinde (es ist hier nur von einem, dem letzten, die Rede) eigentlich nachstellte. Wir folgen der Erzählung des Firmicus Maternus (de errore prof. relig. VI = Abel, Orphica p. 232 f., fr. 200), berücksichtigen aber auch die anderen, zugehörigen Bruchstücke aus Proklos, Klemens, Nikolaos (Abel, ebd. fr. 190—192, 195—200, 202—205, 207, 278). Der kretische König Zeus (Minos?) hat von einer unrechtmässigen Mutter einen Sohn namens Dionysos, den er sorgsamer pflegt, als es sich schickt.

Digitized by Google

Hera, seine rechtmässige Gattin, stellt dem Kinde nach. Als der Vater, da er die heimliche Erbitterung seiner Gemahlin kannte, nur sehr ungern verreiste, übergab er dem Knaben Thron und Scepter und bestellte die Koureten unter der Führung der Athena, der Schwester des Dionysos, zu seinen Wächtern. Doch gelingt es der Hera mit den Titanen (indem sie die Koureten besticht?) durch Spielzeug und einen künstlich ersonnenen Spiegel den Knaben vom Throne weg und in den Hinterhalt zu locken, wo ihn die Titanen ergreifen, schlachten, in 7 (also 9!) Teile zerstücken, in einem Dreifussbecken kochen und verzehren. Athena kann aber noch im letzten Augenblicke das ungeteilte Herz retten. Angelockt vom Dufte des gebratenen Fleisches kommt Zeus herzu, erfährt von Athena den Hergang, bestraft die Titanen (und Hera?), formt einen Dionysos aus Lehm, setzt ihm das Herz in die Brust und errichtet über diesem Bildwerke ein Grabmal, zu dessen Wächter er den Seilenos bestellt — dem es nun, ähnlich wie dem von Minos zu gleichem Zwecke bestellten Polyidos, gelingen sollte, den Dionysos (= Glaukos) wieder zu beleben. Eine andere Fassung lässt den Apollon entgegen dem Auftrage des Zeus die Glieder des Dionysos auf den Parnassos bestatten (— wurde durch diese Bestattung die Sterblichkeit der Menschen entschieden? vgl. Mitra Sp. 37 und 136).

Das deutsche Märchen vom Machandelboom (KHM Nr. 47) hat mit all dem auffallende Berührungen; leider weiss ich keine räumlichen und zeitlichen Bindeglieder. Die Titanen fehlen, Zeus nimmt unwissentlich am Mahle teil (vgl. dass er bei Klemens Alex. Cohort. p. 5; Abel, ebd. p. 232 fr. 200 „angelockt von dem Dufte des Fleisches" herzu kömmt). Nicht die Titanen werden bestraft, sondern Hera, nicht von Zeus sondern vom Vogel, nicht mit dem Blitze sondern mit dem Mühlsteine. Statt des Herzens bewahrt Athena-Marlenichen die Knochen und fügt sie auch selber zusammen (statt Apollon bei Proklos in Plat. Tim. III 200, Abel ebd. p. 234 fr. 202—204, oder statt Zeus bei Firmicus a. a. O.). Der Truhe, in der der Knabe nach Aepfeln langt, entsprechen „Zapfen, Kreisel und Gliederpuppen und schöne, goldene Aepfel der hellstimmigen Hesperiden" (Klemens Alex. Cohort p. 5; Abel, ebd. p. 230 fr. 196) und insbesondere der Spiegel, in den er schaut (vgl. Narkissos), wodurch er sich in die ganze gegliederte Welt verliert (Proklos in Plat. Tim. III 163 F; Abel, ebd. p. 230 fr. 195). Glaukos, der Sohn des Minos, läuft nicht einer Puppe, sondern einer Fliege oder Biene nach und versinkt auch nicht in einen Spiegel, sondern in ein Honigfass.

Die armenische (phrygische) Sage von Zrwan wird jetzt verständlicher. Die Brüder von Zrwan-Dionysos sind selber die Titanen, d. h. die Söhne des (Zeus)-Tritos. Sie wollen ihren jungen Stiefbruder der Herrschaft berauben, zugleich aber auch ihren Vater der Nachkommenschaft. Die Rettung auf den Olympos wird hier von der Beisetzung auf den Olympos abgelöst, und Astlik ist *Tritonis-Athana*, die Schwester der Tritonen-Titanen. Beachtung verdient in solchem Zusammenhange die Stelle des Proklos (ebd. fr. 206), dass dem Menschen titanische Kräfte inne wohnen, damit er sterblich sei und dem Schicksal unterliege, dionysische aber wegen der Wiedergeburt. Das hat nur Sinn, wenn eben von den Titanen, die Stücke des Dionysos sich einverleibt haben, und die Zeus gelegentlich der Bestrafung in entlegene Länder — an die Grenzen von Mitgard-Ḫwaniraþom — „verbannt", die Geschlechter der Menschen herstammen sollten, wenn also eine Liste der Titanen zugleich eine Völkerliste war. Eine solche sind aber auch die Namen der Söhne des Noaḫ, die ihren Vater, während er im Rausche liegt, verschneiden, d. h. der Nachkommenschaft berauben, wie Zeus den Kronos, als er unter den Wipfeln der Eichen vom Mete berauscht eingeschlafen ist. Auch hier besitzen wir zur biblischen Ueberlieferung in der orphischen, die ihrerseits wohl wieder phrygisch ist (Kronos = Zrwan), eine besser erhaltene Parallele.

Am nächsten liegt jetzt der Vergleich mit den Völkern, die in den Namen der Söhne des Troitōna dargestellt sind: *Salm* (Sarmatier), *Tūr* (Turanier), *Iraǰ* (Iranier). Die beiden älteren Brüder stammen von anderer (dēwischer?) Mutter und beschweren sich beim Vater über die Verteilung der Herrschaft, bei der sie den jüngeren Bruder bevorzugt glauben. Er begibt sich, um sie zu versühnen, zu ihnen, und sie töten ihn. Von einem richtigen Zerstücken ist freilich nicht die Rede; allein sein Haupt senden sie dem Vater (die überbringende Schwester fehlt). Später ersteht dem Iraǰ ein Rächer, da eine seiner Frauen (vom Haupte befruchtet?) eine Tochter gebiert, von welcher nach neun Müttern (im 9. Geschlechte) *Manōščiþra* abstammt. Er residiert in Babel, und die an ihm haftende Sage ist also — man sieht es jetzt deutlich — „babylonisch". Es lebe Berossos samt allen seinen Sibyllen!

Auch sonst ist an arischen Dreivölker-Tafeln kein Mangel. Wir erinnern bloss an die drei Söhne des Rōstahm mit Taḫmina (Keltine), der Tochter des Geryones-Tāriūn, von denen sich die drei Stämme oder Stände der Saken herleiten, eine Erzählung, die mit der Geschichte

Digitized by Google

von den Söhnen des Froitōna auch noch durch den Kampf des Vaters mit den Söhnen (dem Sohne; vgl. Hildebrand und Hadubrand) verknüpft ist. Und da lohnt noch ein rascher Blick auf Adams Söhne: Qajin ist Ackerbauer, aber ursprünglicher offenbar der Vertreter eines missachteten Schmiedevolkes (*Tubal*, der Schmied, weist auf die *Tabaren*), Habel ist Schafhirte, aber ursprünglich doch wohl der Ackerbauer (vgl. *Jubal*, seinen zu *Tubal* reimenden Namen); Set endlich ist Priester, Schriftgelehrter, Weiser. Spätere Sage spinnt dann den Gedanken „von den ungleichen Kindern Evas" als Stammvätern der Stände noch weiter aus — in Manchem der Rīgsþula vergleichbar. Aber er fand auch noch auf die Söhne des Šet Anwendung. Er allein ist im Gegensatze zu Iubal (Habel) und Tubal (Qajin), die Ḫawā unter dem Einflusse des Bösen empfangen hat, ein Sohn, der dem Adam gleicht (Gen. IV 1 u. V 3). Er hat wieder sieben Söhne, die *Ἀλλογενεῖς* (Epiphan. h. 40, 7), die sieben *διοικήτορες* der Poimandres-Gnosis (Reitzenstein S. 332), mit denen wir die sieben Titanen-Paare der Orphiker und die Verbannung der Titanen an die Grenzen der Erde unmittelbar vergleichen können. Sie entsprechen den sieben Karšawaren der späteren iranischen Ueberlieferung und bevölkern dieselben. Nun sind aber neun Karšaware allein das Alte und Richtige, und ihre neun Heilande werden uns auch noch mit Namen genannt (Mitra Sp. 256). Davon entfällt einer auf Ḫwaniraþom in der Mitte, und acht gehören an die Ränder, wie auch Miþra als mittelster Weltwächter acht Helfer hat (Jašt 10, 45). Wir haben dabei an die Wassermenschen (1), Erdmenschen (2), Brustohren (3), Brustäugler (4), Einfüssler (5), Flügelmenschen (6), geschwänzten (7) und behaarten (8) Waldmenschen des Bundahišn (Spiegel, EA I 513) zu denken, welche die Randwelten besiedelt haben müssen und zu denen auch in der Tat der die äussersten Gegenden durchwandernde Held kömmt (Mitra Sp. 84). Ueber den Ursprung dieser Wesen unterrichtet uns Bundahišn XXIII, wo Affen (= 7) und Bären (= 8) davon hergeleitet werden, dass Jama und Jamī von einander getrennt Kinder zeugten, u. z. mit den Dēwas. Dasselbe berichtet bekanntlich auch die spätere jüdische Ueberlieferung von Adam und Ḫawā. Für Šet lernen wir, dass er in jenen Quellen, die ihn zum Vater der *Ἀλλογενεῖς* machen, der *Ἄλλος*, d. h. der in seinem Glanze bereits verdunkelte, in die Wildnis verstossene Jama *ḫšēta* ist, ein Beiname, an den *Šet* doch gar zu auffallend anklingt, als dass solcher Anklang nicht seine Wirkung auch dann hätte zeitigen müssen, wenn der biblische *Šet* und *ḫšeta* ursprünglich nichts mit einander zu tun gehabt hätten. Die wunderbare Brut des Šet und seiner Schwester Azura (vgl. Cumont TM I 132, 7; Joh. Antioch. FHG IV 540), des Jama und der Jamī, des Adam und der Adama (Ḫawā) hat auch in Indien ihre Entsprechung. Ātman ist ursprünglich — wie Mrtija und Mrtijāna und alle diese ersten Paare — Zwitter, spaltet sich aber alsbald und verfolgt nun seine andere Hälfte, die sich vor ihm als Kuh, Pferd, Esel, Ziege, Schaf bis hinab zur Ameise verbirgt. Er begattet sie in allen diesen Gestalten, und so entstehen die Tiere (Brhadāranjaka-Upanišad I 4, 3—4; vgl. Mitra Sp. 110 f.). Dieser Auffassung des Vorganges als eines schöpferischen steht die mazdaistische ziemlich schroff gegenüber. Für sie sind die im Ehebruche gezeugten Mischwesen mit dem Bösen Ungeziefer (ḫrafstra); wie die Regel am treulosen Weibe eine Folge ihres Verkehres mit dem Bösen ist und die Unreinheit hinweg nimmt, so muss die verunreinigte Adama-Aramatiš durch die Flut gereinigt werden, welche die Unreinheit der ḫrafstras hinweg spült. Der Bundahišn III schildert anschaulich, wie die ḫrafstras die ganze Welt so bedeckten, dass nicht einmal der Raum einer Nadelspitze von ihnen frei blieb und der rechtschaffene Mann und das einzig geschaffene Rind ihnen erlagen. Nach VII (wobei wir Jašt 19 ergänzend berücksichtigen) bewirkt dann Tištrija durch Besiegung des Apawarta in dreinächtigem Kampfe das Ueberströmen des Vorukaša-Sees und damit einen neun Nächte währenden Regen mit Tropfen stierkopfgross, menschenkopfgross, faustgross, handgross, gross und klein, eine Flut, welche alle ḫrafstras tötet und das Gift ihrer Fäulnis ins Meer schwemmt, das davon salzig ist. Jetzt erst ist die Erde wieder gereinigt und es kann aus Gajomartans Samen der Baum spriessen, dem das zweite, nachsintflutliche Menschenpaar, eine deutliche Wiederholung des ersten, entspringt.

Es ist nun eine bemerkenswerte Erscheinung, dass wir die ausführlichste Schilderung des Aussehens der vorsinflutlichen, missratenen Schöpfungen des Anromanjuš mit dem Weibe — in der „babylonischen" Schöpfungsgeschichte des Berossos (und nicht mehr bloss bei seiner Sibylle), sowie bei Empedokles finden.

Berossos berichtet (FHG II 497, 4): Es gab eine Zeit, da alles Dunkel und Wasser war, worin wunderbare Wesen, jedes von besonderer Gestalt, lebendig wurden. Es enstanden nämlich Menschen mit zwei Flügeln, etliche auch mit vier Flügeln und zwei Gesichtern, ferner solche, die zwar einen Körper aber zwei Köpfe hatten, einen männlichen und einen weiblichen, und doppelte Geschlechtsteile, männlich und weib-

Digitized by Google

lich, sodann andere Menschen mit Ziegenbeinen und Hörnern, mit Pferdefüssen, ja solche, deren Hinterteile zwar Pferde, die aber vorne Menschen waren, also an Gestalt Pferdekentauren. Es wurden auch lebendig Menschen mit Stierköpfen, Hunde mit vier Körpern, deren Hinterteile in Fische ausliefen, Pferde mit Hundeköpfen, Menschen und andere Wesen, die Pferdeköpfe und Pferdeleiber hatten, aber Fischschwänze, und andere Wesen mit den verschiedensten Tiergestalten, ausserdem Fische, Kriechtiere, Schlangen und anderes Getier in Menge, alle wunderbar durch einander gewürfeltes Aussehen (und ihre Bilder befinden sich im Tempel des Belos). Ueber sie alle herrschte ein Weib namens *Omorōka*, was Chaldäisch *Θαλατθ*, in hellenischer Uebersetzung Meer (*θαλασσα*) und seinem Zahlenwerte nach gleich *Selēnē* ist. Da kam Belos, spaltete dieses Weib mitten entzwei, machte die eine Hälfte zur Erde, die andere zum Himmel und beseitigte das Getier auf ihr (das soll allegorische Naturdeutung sein). Denn als alles noch nass und bloss das Getier entstanden war, hieb dieser Gott sein eigenes Haupt ab, und die anderen Götter mengten das hervor strömende Blut mit der Erde und bildeten die Menschen, die daher Verstand und Anteil am göttlichen Denken haben. Nach einer anderen Fassung hieb Belos das Dunkel mitten entzwei, trennte dadurch Erde und Himmel von einander und richtete die Weltordnung ein. Das Getier konnte die Kraft des Lichtes nicht aushalten und verendete. Da Belos das Land öde aber fruchtbar sah, befahl er einem der Götter, der ihm den Kopf abnahm, mit dem abfliessenden Blute die Erde zu mengen und Menschen sowie Tiere, welche die Luft vertragen, zu bilden.

Wir sehen: Berossos hatte verschiedene Fassungen vor sich, und unsere Auszüge haben uns, scheint es, leider nicht gerade die glücklichsten erhalten; denn es ist ganz selbstverständlich und wird überdies noch später durch verwandte Mythen beglaubigt werden, dass nicht dem Haupte (und Körper) des Belos, sondern dem des Urwesens das Blut entströmt. Auch der Name *Omorōka* (Synkellos) ist zu verbessern. Wie schon Scaliger sah, gibt bloss *Ομορκα* = 301 = *Σεληνη* die geforderte Isopsephie, und dass der Name nur so richtig ist, bezeugt auch der Pariser Zauberpapyrus f. 1417 mit seinem *μορκα ερεσχιγαλ* (vgl. Drexler in Roschers Lexikon II 1 Sp. 1584 ff.). Eine *Omorka* wird man aber schwerlich mehr gerne mit der *ummu rūga* KB VI 303 und 307 keilschriftlich belegen wollen, die auch keine Züge an sich hat, welche sie mit der Gestalt bei Berossos sonst verknüpfen könnten. Endlich soll doch der „chaldäische" Name nicht *Omorka* sein sondern *ΘαλαΘ*, so dass auch nur dieses keilschriftlich zu suchen wäre. Viel wert ist aber der Name in der Schreibung, wie er heute vorliegt, nicht; denn das Schriftbild wurde offenbar von *Θαλασσα* beeinflusst. Das *Θαμτ* in OLZ 1909 Sp. 292 ist R. Eislers Erfindung und beruht, wie alles übrige in diesem Aufsatze „Zur Textgestaltung des vierten Berossosfragmentes" auf der falschen Voraussetzung, dass es mit dem einen Isopsephon noch nicht genug sei. Da die *Tiāmat* doch schliesslich, wie längst erkannt, hier gemeint sein muss, wird man wohl am besten annehmen, dass irgendein Umschreibungsversuch gerade dieses Namens (etwa ΘAMA^{T}_{Θ}) zugrunde liegt, auf dessen Aussprache man eher umgekehrt Schlüsse aus der Schreibung machen könnte, wenn sie besser erhalten wäre. Es handelt sich also zwar wohl um eine babylonische Glosse, aber nicht deshalb auch schon um einen babylonischen Mythos, und das wollen wir noch deutlicher machen durch Empedokles und die pythagoräische Ueberlieferung.

Aus dem Sühneliede des Empedokles stellen wir zusammen (Diels FVS² I 190 f.) fr. 58: Vereinzelt irrten die Glieder umher, fr. 57 (ebd.): Ihr (der Erde) entsprossten viele Köpfe ohne Hälse, nackte Arme irrten hin und her sonder Schultern, und Augen schweiften umher der Stirnen bar. fr. 59 (ebd.): Doch als der eine Gott mit dem anderen (die Liebe mit dem Streite) in grösserem Umfange handgemein wurde, da fielen die Glieder zusammen, wie gerade die einzelnen einander trafen, und auch viel anderes ausserdem entspross da, sich aneinander reihend, fr. 61 (ebd. I 191): Da wuchsen viele Geschöpfe hervor mit doppeltem Gesichte und doppelter Brust, Geschöpfe vorn Männer, hinten Ochsen tauchten auf, andere umgekehrt Männerleiber mit Ochsenköpfen, Mischgeschöpfe, hier männerdort frauengestaltig, mit beschatteten Schamteilen versehen. — Die Uebereinstimmung mit Berossos ist schier wörtlich. Obwohl bisher noch niemand den Empedokles in Babels Bannkreise befangen sah, könnte man nun doch gerade durch solche Uebereinstimmung babylonischen Einfluss auf ihn eben jetzt für bewiesen halten und etwa bloss suchen, wer ihm solche Weisheit vermittelt habe. Das findet sich aber leicht; war doch Pythagoras angeblich in Babylon, nach Abydenos (fr. 6 FHG IV 282; vgl. II 505), der wohl den — Berossos benützte! Aber merkwürdig bleibt doch, dass auch die Ansichten des Empedokles von der Beschaffenheit der Zeugung (der männliche Samen ist warm, der weibliche kalt fr. 65, 67), die ganz ähnlich übrigens auch bei Parmenides wiederkehren,

Digitized by Google

mit Bundahišn XVI überein stimmen, und dass das pythagoräische, auch von Empedokles überlieferte Verbot des Bohnenessens, über das ich Memnon III 93—96 ausführlicher gehandelt habe, uns durch eine mit der Weltschöpfung bei Berossos und Bundahišn III überein stimmende Stelle aus dem von Porphyrios verfassten Leben des Pythagoras (p. 40, 20 N) klar wird: Man sagt, er (Pythagoras) habe das (Bohnen Essen) verboten, da, als der erste Anfang und Ursprung des All verwirrt und vielerlei zu Hauf getragen, zu Hauf gesäet und zu Hauf faul ward, in der Erde alsbald der Ursprung und die Ausscheidung sich vollzog, wobei zugleich die Tiere entstanden und die Pflanzen zum Vorscheine kamen, dann aber aus eben jener Fäulnis die Menschen sich bildeten und die Bohne sprosste. Das ist der Zustand, den Empedokles in seinem Sühneliede schilderte; aus der Fäulnis erwuchs die Bohne, aus der Pflanze, wie der Bundahišn lehrt, das erste Menschenpaar. Ein Zigeunermärchen bei H. Wislocki, Die transsylvanischen Zigeuner S. 1 (Nr. 1) enthält am Schlusse noch einen lehrreichen Nachklang dieser Gedanken: „Da kam ein grosser Stier heran und trug den Teufel mit sich fort. Und vom grossen Baume fiel Fleisch auf die Erde, und aus den Blättern des grossen Baumes sprangen Menschen hervor. So erschuf Gott unsere Welt und die Menschen". Ausführlicher wird ebenda S. 9 (Nr. 7) erzählt: Die Menschen leben in einem von einer Mauer umgrenzten Paradiese *(wara)* und werfen durch 1000 Jahre jedes Neujahr einen geschmückten Ochsen in den Fluss. Da kömmt ein schwarzer Mann *(Axromanjuš)* und rät ihnen, den Ochsen selber zu schlachten und zu essen. Das tun sie, und alsbald sind alle Ochsen aufgegessen, die Leute durchbrechen die Mauer und ziehen in die Welt (Besiedlung der Karšaware). Die zurück gebliebenen liegen elend am Boden; denn das ganze Land verdorrt und es fehlt auch an Samen für die neue Saat (vgl. Bundahišn IX: Der erste Angriff des Axromanjuš gegen die Pflanzen bestand darin, dass er sie verdorren machte). Da erscheint einem Frommen des Landes aus dem Flusse ein Greis (wer denkt da nicht an Oannes), der ihn auf den Grund des Wassers zu einer Wiese führt, wo der Baum steht, der allerlei Samen trägt. Unter der Bedingung, dass die Menschen fromm sein und künftig den Ochsen opfern werden, erhält der Fromme die Samen und besiedelt mit ihnen die Welt.

Der iranische Ursprung der Weltschöpfung bei Berossos dürfte jetzt hinreichend erhärtet sein; der Name Belos ist das einzige Unarische in ihr, und sicherlich kein Gegengrund. Da *Omorka* erst ins „Chaldäische" mit **Tamaḫ* übersetzt wird, hielt man den Namen eben nicht für „chaldäisch". Es ist nun eine wesentliche Stütze für alles bisher Dargelegte, dass er aus dem Iranischen zwanglos zu deuten ist: *a-marka* heisst „Ohne-Tod" (vgl. *α-θάνατος*). Das Wort ist zwar erst im späteren awestischen Schrifttume belegt (s. Ch. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch Sp. 142), aber *marka* „Tod" um so besser. Jetzt stellt sich auch das *μαρκα ερεσχιγαλ* des Pariser Zauberpapyrus nicht etwa als Verstümmelung eines Omorka dar, sondern als Ueberlieferung von selbständigem Werte: Ereškigal wird als der „Tod" bezeichnet; sie ist unmittelbar zu vergleichen mit dem ai. Daimon *Marka*. Das Wesen jedoch, aus dessen Blute alle späteren hervorgehen, konnte man wohl ganz im eigentliche Sinne als das Unsterbliche bezeichnen.

(Schluss folgt.)

Besprechungen.

Poebel, Arno: 1. Historical and Grammatical Texts. (University of Pennsylvania. The university museum. Publications of the babylonian section. Vol. V). CXXV Tafeln. 2. Historical Texts. (idem. Vol. IV, No. 1) 242 S. 3. Grammatical Texts. (idem. Vol. VI, No. 1) 122 S. — Philadelphia. Published by the university museum. 1914. Bespr. von Wilh. Förtsch, Hetzles.

Dieses Werk, das der Verfasser, wie er OLZ 1915, 106 A. 1 mitteilt, unter dem Gesamttitel „Historical and Grammatical Texts chiefly from Nippur" erscheinen lassen wollte, wurde bei Kriegsausbruch vom Universitätsmuseum in Philadelphia in den drei vorliegenden Bänden unter getrennten Titeln veröffentlicht. Nicht einmal die vorletzte Korrektur Poebel's samt dem darin eingearbeiteten Material ist mehr benutzt worden. Hoffentlich wird es dem Verfasser bald ermöglicht, die Nachträge zu bringen.

Das Werk gehört zu den bedeutsamsten assyriologischen Veröffentlichungen der letzten Jahre und es wäre wohl niemand zur Publikation und Bearbeitung der zum Teil sehr schwierigen Texte besser geeignet gewesen als Poebel, der in verschiedenen Gebieten der Assyriologie, vor allem in der Erforschung des Sumerischen mit an erster Stelle steht. Voll Spannung muss man den im Vorwort zu HGT versprochenen weiteren Uebersetzungen entgegensehen.

HGT enthält 158 autographierte Texte und 40 Tafeln mit Photographien von Texten; erstere wie letztere sind sehr schön ausgefallen[1]. Die Texte stammen zum grössten Teil aus Nippur. Nr. 1 stellt einen sumerischen Bericht in poe-

[1] In einer Besprechung gerade dieses Werkes Versehen und dergl. aufzählen zu wollen, wäre eine Unbilligkeit gegen den Verfasser; vgl. die einleitenden Sätze.

Digitized by Google

tischer Form dar über die Schöpfung, über Gründung von Städten vor der Flut und über die Flut; der Text, dessen Anfang leider fehlt, ist HT, p. 7—70 zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht, die den Titel führt „A new creation and deluge text". Als Erschaffer der Menschen treten auf die Gottheiten Anu, Ellil, Enki und Ninḫursag. Von ihnen heisst es Kol. 1, 14: sag-gi(g)-ga mu-un-dím-eš „die Schwarzköpfigen haben sie geschaffen". Gegründet worden sind die Städte Eridu, Bád-NAGAR + DIŠ, Larak, Sippar und Šuruppak. Aus der Schilderung der Flut sei hervorgehoben Kol. 5, 3—4: û-7-ám gĕ-7-ám a-ma-ru kalam-ma ba-ùr „sieben Tage und sieben Nächte wütete die Sturmflut im Lande". Der die Flut Ueberlebende, dem das Attribut lugal „König" beigelegt wird, heisst Ziugiddu. Da die Tafel keine Datierung trägt, so lassen sich über ihre Entstehungszeit nur Vermutungen aus dem Schriftduktus und dem Sprachcharakter aufstellen. — Von den historischen Texten sind wohl die wichtigsten Nr. 2, 3, 4 und 5, die in „New lists of kings" HT, p. 71—140 verarbeitet sind. Einen auch nur einigermassen entsprechenden Ueberblick über diese interessante Abhandlung zu geben, verbietet der zur Verfügung stehende Raum; Einzelheiten herauszugreifen, wäre bei der Wichtigkeit der Materie unangebracht. — Nr. 6 und 7: „A history of the Tummal of Ninlil at Nippur" HT, p. 141—147. Das Tummal ist wohl ein bestimmter Stadtteil von Nippur oder ein Teil des heiligen Bezirkes dieser Stadt. Als eines der Gebäude des Tummal wird Nr. 7 Rs. 16 das Eginabtum erwähnt (hier É-gi-na-ab-dú[=UL] geschrieben, dagegen VAB 1, S. 206 b 2,8 É-gi-na-ab-tùm). In dem Vokabular Nr. 106 VI 21 wird für É-gi-na-ab-dú als akkad. Lesung *šutumm* und als sumerische šutum angegeben. — Nr. 8—14: Inschriftenbruchstücke; vgl. Nr. 9 Rs. II: isag ki-en-gi ki-uri. — Nr. 15—17 erzählen, wenigstens zum Teil, vom Zû; vgl. Nr. 15, dessen Vs. mit Lugal-ban-d[a] beginnt, Rs. 14: mušen me-en, Nr. 16 Rs. 14 und Nr. 17,7: ^{d}Im-dugúd ^{mušen}. Dazu gehören wohl auch Nr. 18 und 19. — Nr. 20 und als Duplikat dazu Nr. 21: historisches Epos, welches von Ereignissen aus der Zeit des Lugal-banda und des Dumu-zi berichtet (Eroberung und Zerstörung von ḪA-A^{ki}, usw.); siehe HT, p. 117, 122, 227 u. A. 4, 233 u. A. 4. — Nr. 22—24: sumerische Version von Ištar's Höllenfahrt; Nr. 23 erzählt bis zum Eintritt in das vierte Tor der Unterwelt. Vgl. zu diesen Texten Zimmern, Lipit-Ištar, S. 35 u. A. 2; Geller, OLZ 1917, 41. — Nr. 25 u. 26: sumerische Epen, wohl an Ištar; vgl. Nr. 26 Rs. 30: ^{d}ninni zi-mu sum-ma-ab. — Nr. 27: ein Bruchstück wohl von einem Epos; vgl. II 8: en ^{d}Giš-bi(l)-g[in-mes]. — Nr. 29 (dazu Nr. 28): Inschrift des En-šakuš-anna, welche von einem Krieg dieses Königs mit Enbi-Ištar, der Gefangennahme des letzteren und der Zerstörung von Kiš berichtet; behandelt HT, p. 149—156. — Nr. 30: Inschrift eines Išakku von Nippur. — Nr. 31: Weihinschrift des Išakku É-igi-nim-PA-è von Adab an die Göttin Maḫ auf einem Weihgegenstand; siehe HT, p. 28 A. 1 (Schluss). — Nr. 32: Siegelzylinderinschrift des Amar-zabalam an den Gott Šu-maḫ[1]. — Nr. 33: Bruchstück von der Siegelzylinder(?)-Inschrift eines sangu. — Nr. 34: Kopien von Inschriften der Könige Lugal-zaggisi, Šarrukin, Rimuš und Maništušu; dieselben waren im Tempel É-kur zu Nippur aufgestellt und sind teils sumerisch-akkadisch, teils akkadisch abgefasst. Die Originalinschrift zu Nr. 34 Kol. 26ff. bildet die leider nur als Bruchstück erhaltene Nr. 35. Was Nr. 36, Kopien von Inschriften des Rimuš und Maništušu betrifft, so ist dazu, wie Meissner, OLZ 1915, 173 f. gezeigt hat, ein auch von ihm ebenda publiziertes Inschriftenfragment ein Bruchstück des Originals von Rs. II ab. Nr. 37 ist Bruchstück von Kopien von Inschriften des Naram-Sin, Nr. 38 enthält ein Datum des Šargali-šarri und Nr. 39 ist ein Bruchstück einer Vaseninschrift des Dudu. Behandelt sind Nr. 34—39 in „Inscriptions of kings of Agade" HT, p. 171—242. — Nr. 40: Bruchstück einer Inschrift des Ur-Engur. — Nr. 41: Inschrift des Šul-gi[2] auf einem bronzenen Gegenstand. — Jahresdaten bringen Nr. 42—63, 69, 71, 72, 77—92, 94—99; das Bruchstück einer Datenliste stellt Nr. 70 dar. — Nr. 64—68 und 74—76 sind Hymnen zum Preis der altbabylonischen Könige (siehe Zimmern, a. a. O., S. 2 u. A. 2) Idin-Dagan (64, 65), Išme-Dagan (66), Lipit-Ištar (67), Ur-Ninurta (68; siehe HT, p. 137 A. 9), [. . . .]-Ellil (74; nach Poebel, OLZ 1915, 129 aus der Zeit der Dynastie von Isin; siehe HT, p. 49; GT, p. 103, 105, 112, 113), Lugal-anna-mundu (75; Duplikat zu BE VI 2 Nr. 130; siehe HT, p. 135 A. 9 u. 28 A. 1; GT, p. 111) und [. . . . . .] (76; siehe HT, p. 30)[3]. Verschiedene Hinweise auf einige

[1] Die Inschrift lautet: ^{d}šu-maḫ lugal-a-ni amar-zabalam sīl-šu-dù ^{d}en-lil dumu-sag an-ge nam-ti(l)-la-ni-šù nam-ti(l) dam-dumu-na-šú a-mu-na-ru „dem Gott Šu-maḫ, seinem König, hat Amar-zabalam, der Sīl-šu-dù des Ellil, des Hauptsohnes des Anu, für sein Leben und das Leben der Frau seines Sohnes (dies) geweiht".

[2] Zu dieser Lesung des Namens DUN-gi siehe Zimmern, a. a. O., S. 31 u. A. 3.

[3] Nr. 76 VII 5—19 lautet: é-an-na-šú mu-ni-in-tu(r)-tu(r) bár-babbar-ra mu-na-te dûr za-gín-na šu-ni-šú mu-un-gar bár-^{d}nin-men-na-šú mu-na-te aga guškin sag-gà-na mi-ni-in-gi-en

Digitized by Google

dieser Texte, besonders auf Nr. 67, bei Zimmern, a. a. O. passim. — Nr. **73**: Tonnagelinschrift des Damiḳ-ilišu. Vs. II 5—11 (= Rs. 2—7): bád-gal i-si-in^{ki}-na mu-dû bád-ba *da-miik-i-li-šu mi-gir ^{d}nin-urta* mu-bi-im „die grosse Mauer von Isin baute er, der Mauer Name ist: Damiḳ-ilišu ist der Günstling des Gottes Ninurta". — Nr. **93**, entweder zur Zeit Ḫammurabi's oder eines seiner unmittelbaren Nachfolger niedergeschrieben, ist eine Abschrift eines Teiles der Gesetze Ḫammurabi's; darunter Gesetze, welche in die grosse Lücke des Textes auf der Stele im Louvre fallen. Ausführlich behandelt von Poebel, OLZ 1915, 161 ff., 193 ff., 225 ff., 257 ff. — Nr. **100**: ein Erbstreit in der Regierungszeit Samsu-iluna's, behandelt von Schorr, WZKM 29, 74 ff, als „Ein Anwendungsfall der inspectio ventris im altbabylonischen Recht"; vgl. dazu Walther, Das altbabylonische Gerichtswesen, S. 161 ff. — Nr. **101**: Kopie einer sumerischen Inschrift des Samsu-iluna über die Erbauung der Mauer von Sippar und die Wiederherstellung des Tempels É-babbar; behandelt von Poebel, OLZ 1915, 106 ff., 129 ff. —

Von den Texten HGT **102**, welch letztere Tafel aus der kassitischen Zeit stammend die Kopie einer ältern Tafel darstellt (siehe Poebel, OLZ 1915, 77 f.), und den folgenden gehören die meisten zu dem „Nippur-Vokabular," dessen Zusammenstellung bis in die Zeit der Dynastie von Ur oder in eine noch frühere Zeit zurückgeht. Der sumerische Teil ist bereits von den Sumerern zum Gebrauch in ihren Schulen angelegt werden, die Semiten haben später die Uebersetzungen hinzugefügt; siehe Poebel, OLZ 1915, 78 u. A. 1. Wie diese Tafeln für den weiteren Ausbau der Assyriologie verwertet werden können, zeigt z. B. Ungnad's Aufsatz „Lexikalisches", ZA 31, 38 u. 248 ff. — Hier sei nur der eine oder andere Hinweis gegeben. Nr. **102** VI 56: mul = *kaukabu*. Nr. **104** II 17: bei LAGAB + ŠIG (IGIGUNU) ist nur ein Teil des letzten Zeichens der sumerischen Lesung erhalten; wir dürfen wohl nach CT 12 pl. 26, 36 b a-gár annehmen und dies mit Clay, Miscellaneous inscriptions, Nr. 53, 65 als *ugarum* deuten. Zu Nr. **102** IV 15 und Nr. **104** III 27: sila = *mêšertum* siehe Poebel, OLZ 1915, 76 A. 1. Nr. **105**: I 17 ist leider von der sumerischen Lesung für PA.KAB.DU nur [. . .]-ig erhalten; I 30: PA.ŠE = [i-š]i-in; IV 18: É.NUN = [. . .]-an; IV 21: É.GI.NA.AB.DÚ = šu-tu-um siehe bereits oben bei Nr. 6 u. 7; É.^{d}NIDABA = [. . .]-ra-a siehe Förtsch, ZA 31, 164 f. — Nr. **117** und **122** wohl Duplikate. — Nr. **132** teilweise Duplikat zu 2 R 38 und CT 19 pl. 4; siehe Meissner, Deutsche Literaturzeitung 1915, 641 u. Ehelolf, Wortfolgeprinzip, S. 43 u. A. 1. — Nr. **133** und **134** bilden das 13. u. 14. Fragment der dritten Tafel der Serie ḫarra = *ḫubullu*; siehe Meissner, OLZ 1915, 136 ff. (und Ungnad, OLZ 1917, 73). — Nr. **136** II ist behandelt GT, p. 62. — Nr. **138** und **139**: Duplikate. — Nr. **141** nahe verwandt mit Nr. **149** (141 Vs. 7, 8 = 149 Vs. 14, 15: LUL = *na-ru-um* und LUL.GAL = *na-ar-gal-lu-um*; also LUL „Sänger" im Sumerischen nar zu lesen). — Nr. **142**: grammatischer Text, behandelt GT, p. 57 ff. — Nr. **144—147**: Zusammensetzungen mit lú. — Nr. **148** Vs. 15 ff.: Uebersetzungen von a-rá. — Nr. **150** u. **151**: grammatische Texte, behandelt GT, p. 60 ff. u. 29 ff. — Nr. **154**: Namentafel; I 11: ^{d}Nanna(r)-gu-gál = *Sîn-a-ša-ri-id*, II 7—9: ^{il}*Sîn-rê'û/ri-me-ni/ri-zu-šu*, VI 5: Amar-^{d}Da-mu = *Pur-^{il}Da-mu*. — Nr. **155** enthält Namen von Fürsten: ^{il}Lipit-Ištar, ^{il}Idin-Dagan, ^{il}Išme-Dagan u. s. w. — Nr. **156**, wo Vs. 4—5 *išaru* in der Bedeutung „Mann" und Rs. 3 UD mit dem semitischen Lautwert *û* in (*um-ma*) *šu-û-ma* vorkommt, gehört etwa der Zeit der Dynastie von Ur an (siehe Poebel, OLZ 1915, 77 u. A. 1). — Nr. **157**, wozu das kleine Fragment Nr. **158** gehört, ist eine Uebungstafel: Vs. I bringt eine Aufzählung von verschiedenen Ištar-Heiligtümern in verschiedenen Städten Babyloniens, Vs. II ist ein Stück aus einem akkadischen epischen Text und die Rs. wieder eine andere Textgattung; siehe Zimmern, Lipit-Ištar, S. 37 ff.; Poebel. GT, p. 15, 43 und OLZ 1915, 130 f.

In HT ist noch hinzuweisen auf die historische Untersuchung „The events of Eannadu's reign" p. 157—169, worin hauptsächlich über die zeitliche Folge der Ereignisse unter der Regierungszeit dieses Išakku von Lagaš gehandelt wird.

Der „Grammatical Texts" betitelte Band enthält drei Monographien aus dem Gebiet der sumerischen Grammatik: 1. The noun-gouverned complex in sumerian, 2. The personal pronoun in sumerian und 3. The sumerian verb.

In dem über den von einem Substantiv regierten Wortkomplex handelnden Abschnitt werden zuerst die äusserlichen Veränderungen (morphological changes) besprochen, welche bei

---

é-^{d}nin-dûr-šú mu-na-te ^{d}nin-dûr me-te-gál an-ki á-gál é-kur-ra „in das É-an-na trat er: dem strahlenden hl. Gemach nahte er sich, einen glänzenden Szepter legte er ihm (dem vorher genannten Gott) in die Hand; dem hl. Gemach der Göttin Nin-men-na nahte er sich, eine goldene Göttermütze setzte er ihr aufs Haupt. Dem Tempel der Göttin Nin-dûr nahte er sich: Göttin Nin-dûr, ausgezeichnet im Himmel und auf Erden, mächtig im É-kur-ra".

Digitized by Google

Verbindung eines oder mehrerer Substantiva mit grammatikalischen Elementen eintreten; hierauf die Reihenfolge, in der die verschiedenen modifizierenden Elemente in einem solchen Komplex hinter das regierende Substantiv treten (the sequence of the modifying elements). „Morphologische Veränderungen" finden sich sowohl am Ende des modifizierten Substantivs[1], als auch am Anfang des modifizierenden Elements[2]. Das regierende Substantiv steht natürlich an der Spitze des Wortkomplexes, den es regiert; die modifizierenden Elemente folgen ihm in einer bestimmten Reihe. Für diese Reihenfolge stellt Poebel folgendes Schema auf: Regierendes Nomen + beschreibendes Adjektiv/beschreibender Genetiv + Possessivpronomen/possessiver Gen. + Demonstrativpronomen / Interrogativpronomen / indefinites Pr. + Pluralement + Dimensionalelement[3].

Für die Untersuchung über die Personalpronomina ist der Text HGT 152 von grösster Wichtigkeit; er gibt nämlich ausser Beispielen von Demonstrativpronomina eine Anzahl solcher von Personalpronomina. Nach Umschrift und Uebersetzung desselben bringt Poebel in hochwillkommener Weise die Formen der Personalpronomina in extenso: Nominativ (alleinstehend: einfache und erweiterte Formen; enklitisch: einfache Formen nach dem Verbum [einerseits beim Präsens-Futur, anderseits beim intransitiven Permansiv] und nach dem Nomen, erweiterte Formen mit Verbum und mit Nomen; infigiert beim Praeteritum und beim aktiven Permansiv), Genetiv (alleinstehend und enklitisch), Lokativ (alleinstehend) und Dativ (alleinstehend und infigiert). Daran schliesst sich eine ausführliche Analyse der Personalpronomina.

Die in dem Abschnitt über das sumerische Verbum vorgebrachten Ansichten hat Poebel in seinem Aufsatz „Das Verbum im Sumerischen" ZA 21, 216 ff. bereits in ihren Grundzügen ausgesprochen. Bekanntlich nimmt Poebel an, dass die sogenannten Verbalpräfixe zur Bezeichnung der Tempora und der Aktionsarten des Verbums dienen. Ob bzw. inwieweit diese Annahme zu Recht besteht, darüber begegnen uns bei den Assyriologen die verschiedensten Ansichten. Nicht zu leugnen ist indes, dass Poebel durch seine geistreichen und gehaltvollen Ausführungen dieser Annahme einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu verleihen imstande ist. Auf jeden Fall hat der Sumerologe die Pflicht, Poebel's grammatische Untersuchungen, die mit zu dem Besten gehören, was über sumerische Sprache geschrieben worden ist, zum Gegenstand eingehenden Studiums zu machen.

[1] Beachte besonders die abfallbaren (verklingenden) Endkonsonanten, welche vor Konsonanten und am Schluss eines Komplexes abfallen, vor Vokalen aber sich halten z. B. mamu(d) „Traum", hierzu ma-mu-zu „dein T.": šà-ma-mu-da-ka <šà-mamu(d)-a(k)-a „im T."; é-lugal-la <é-lugal-a(k) „das Haus des Königs": é-lugal-la-ka <é-lugal-a(k)-a „im H. d. K"; an-ki-bi <an-ki-bi(d) „Himmel und Erde": an-ki-bi-da <an-ki-bi(d)-a(k) „des H. und der E.". Ferner die Verdoppelung von nicht abfallbaren Endkonsonanten bei manchen Nominibus z. B. dingir-ra-ni (neben dingir-a-ni) „sein Gott", numun-na-ni (neben numun-a-ni) „seine Nachkommenschaft"; aber nur é-gal-la-ni „sein Palast" und nin-a-ni „seine Herrin" (wohl gall, nin').

[2] Wenn das modifizierende Element mit einem Vokal beginnt und das regierende Nomen auf einen solchen endigt z. B. lù <lù-e „der Mann" (dagegen lù-e „dieser M."). Als Beispiele für das Lokativelement a vgl. kadingirra^{ki} „in B.": girsu^{ki}-a in G." und upi^{ki}-a „in U."; jedoch uru-mà <uru-mu-a „in meiner Stadt" und ebenso uru-za <uru-zu-a „in deiner S.", uru-na <uru-ni-a „in seiner S." (daneben auch uru-ni-a), û-ba <û-bi-a „damals" (daneben auch û-bi-a). — Das Genetivelement a(k) und die Possessivsuffixe a-ni und a-ne-ne verlieren nach einem Vokal ihr a; z. B. dumu-ni <dumu-a-ni „sein Sohn", šà-uru-ka <šà-uru-a(k)-a „in der Stadt"; aber die Possessivsuffixe werden bei folgendem a(k) zu mà, za, a-na und ba.

[3] Beispiele: lugal-kala(g)-ga-šú „zu dem mächtigen König", lugal-nig-gi(n)-na-šú <lugal-nig-gi(n)-a(k)-šú „zum König des Rechts" (dieselbe Stellung in der Reihe wie der beschreibende Genetiv nimmt auch der beschreibende Relativsatz ein, z. B. lù-é-bi-mu-un-dù-a-šú „zu dem Mann, der jenen Tempel erbaut hat"), é-maḫ-mu-šú „zu meinem erhabenen Tempel", é-gir-su^{ki}-ka-ni <é-gir-su^{ki}-a(k)-a-ni „sein Tempel von Girsu", é-maḫ-lugal-la-šú <é-maḫ-lugal-a(k)-šú „zum erhabenen Tempel des Königs", dingir-gal-gal-an-ki-bi-da-ge-ne <dingir-gal-gal-an-ki-bi(d)-a(k)-e-ne „die grossen Götter von Himmel und Erde", é-gal-lugal-urim^{ki}-ma-ka-ka <é-gal-lugal-urim^{ki}-a(k)-a(k)-a „im Palast des Königs von Ur".

Weindler, F.: Geburts- und Wochenbetts-Darstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs. Ein Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe an der Hand von 16 Originalaufnahmen in Lichtdruck und 12 Abb. im Text. III, 41 S. Lex. 8°. M. 7 —. München, Beck 1915. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Den Hauptinhalt der Abhandlung bildet die Erklärung der Bilderserien aus den Geburtshäusern von Derelbahri, Luxor und Philae, die in guten Lichtdrucken wiedergegeben sind. Zur Ergänzung hat der Verfasser Darstellungen aus Dendera und Erment, sowie etliche literarische Notizen herangezogen, aber er zeigt sich bei alledem und noch mehr bei den zahlreichen Exkursen als völliger Dilettant. Als solchen erweist ihn übrigens schon gleich der famose Untertitel, denn welcher mit dem ägyptischen Altertum auch nur halbwegs Vertraute würde so naiv sein, aus diesen Bilderreihen, die einer mythischen Fiktion Ausdruck verleihen, und deren älteste aus der Mitte des

Digitized by Google

2. Jahrtausends stammt, „einen Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe“ zu verfassen.

Auf Einzelheiten einzugehen, erübrigt sich unter diesen Umständen.

Hell, Joseph: Die Religion des Islam. I: Von Mohammed bis Ghazali. Aus den Grundwerken übers. u. eingeleitet. XIX, 154 S. 8°. M. 4 —; geb. M. 5.20. Jena, Diederichs, 1915. Bespr. von Hans Rust, Königsberg i. Pr.

Der Erlanger Semitist bietet hier dem Religionsgeschichtler eine lehrreiche Auswahl islamischer Quellen in deutscher Uebersetzung, wodurch die meisten dieser Quellen für weitere Kreise überhaupt erst zugänglich und verwertbar geworden sind. Eine knappe Einleitung gibt einen orientierenden Ueberblick über die Geschichte der muslimischen Theologie und die Stellung der mitgeteilten Quellenstücke innerhalb derselben. Anmerkungen enthalten weitere Erläuterungen. Doch möchte ich einige Wünsche aussprechen, welche vielleicht bei der Herstellung des 2. Bandes oder einer 2. Auflage berücksichtigt werden können. Die Auswahl der lehrreichsten Koranstellen ist gewiss schwierig; aber ein Kapitel etwa unter der Ueberschrift „Der Prophet“ trüge zur Vollständigkeit bei, ohne dass das Buch stark anzuschwellen brauchte; denn gerade der Abschnitt über den Koran enthält sehr viel weisses Papier. Ein Auszug aus den Hadithsammlungen wäre trotz ihrer anerkannten Unechtheit von hohem Wert, da dieselben wenigstens im sunnitischen Islam auktoritative Gültigkeit besitzen. Endlich wäre vielleicht eine Probe des mu'tazilitischen Denkens sowie ein Stichwortregister erwünscht.

Glück, Heinrich: Die beiden „sasanidischen“ Drachenreliefs. (Grundlagen zur seldschukischen Skulptur). Mit fünf Tafeln. (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen IV.) 64 S. gr. 8°. 12 Piaster. Konstantinopel, Selbstverlag der Kais. Osm. Museen, 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Die beiden in graublauen Marmor geschnittenen Reliefs, denen vorliegende Publikation gewidmet ist, sind seit 1889 bekannt, wo Strzygowski sie bei einem Konstantinopler Antikenhändler entdeckte. Seit 1916 befinden sie sich im Osman. Museum (Nr. 1163. 1164). Dargestellt sind auf dem Reliefpaar als antithetische Gruppe zwei Fabelwesen: pfauenschwänzige Drachen, wie sie sich öfters auf Seidenstoffen und bei Metallplastiken finden. Das Relief ist ziemlich tief in den Stein eingeschnitten ohne nennenswerte Verflachung der Modellierung. Daher hebt sich das Bild wirkungsvoll hell von dem tiefliegenden und somit dunkel erscheinenden Untergrund ab, eine Wirkung, die offenbar beabsichtigt war. Die Platten dienten nämlich als architektonischer Schmuck vermutlich oberhalb der Türöffnung einer Mauer. Ueber Herkunft und Entstehungszeit der Bildwerke war mangels einer Beischrift bisher nichts Sicheres bekannt; gewöhnlich wurden sie für sasanidisch gehalten. Auf Grund eingehender Prüfung von Material, Technik und Bild entscheidet sich Glück dahin, dass die Drachenreliefs seldschukischen Ursprungs sind und vermutlich aus Konia von einem Bauwerk der Zeit des Ala-eddin (um 1220) stammen. — Die Tafeln am Schluss des Heftes bringen Abbildungen der beiden Reliefs sowie von parallelen Darstellungen.

Peez, Carl von: Ein türkischer Grossvezier aus Graz. Ein türkisch-deutsches Kulturbild aus dem 16. Jahrhundert. (S.-A. aus der Reichspost.) 42 S. mit 1 Abb. gr. 8°. M. — 85. Wien, Manz 1916. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Was Ahmed Pascha, der 1579/80 unter Murâd III. sechs Monate Grossvezier war, der Ehre einer besonderen Biographie teilhaftig werden lässt, ist eben der Umstand, dass er aus Graz stammt. Da von ihm selbst nicht allzuviel zu berichten ist, so werden auch, soweit die Quellen das erlauben, seine Kinder, sein Schwiegersohn Çigalazâde, seine Enkel, ja auch seine viel bedeutenderen Schwiegereltern vorgeführt.

Der Verfasser behandelt seinen Stoff mit grossem Fleiss und unverkennbarer Liebe. Wenn ihm auch türkische Dinge etwas fern zu liegen scheinen und die Darstellung oft etwas an die Naivität älterer, zeitgenössischer Berichte anklingt, so hat er doch das Verdienst, den Lesern eine unschätzbare Quelle, des trefflichen Botschaftspredigers Gerlach Tagebuch, nahe zu bringen, das eigentlich selbst längst eine Wiederbelebung verdient hätte. Eben diese Quelle gewährt einen überraschenden Einblick in das Schicksal der abendländischen, besonders der deutschen Renegaten in der türkischen Hauptstadt.

Schon Jahrhunderte vorher waren gelegentlich Deutsche in das Gebiet des Islam verschlagen worden. Teils waren sie als Gefangene nach dem Osten gekommen. Teils war es die Not oder Abenteurerlust, die sie, wie heute in die französische Fremdenlegion, einst in den Dienst eines muslimischen Herrn trieb. So konnte die Fama schon den ägyptischen Mamlûkensultân Lâğîn, wenn auch gewiss ohne Grund, zum Deutschen stempeln. So ist in Wahrheit der wackere bayrische Reitersmann Johann Schiltperger nach der Schlacht von Nikopolis im Gefolge Bâjezîds geritten, und als über den ein Grösserer kam, hinter Timur. Das mag noch öfter vorgekommen sein, wenn es auch den andern nicht wie ihm vergönnt war, der Heimat wieder-

Digitized by Google

gegeben, die Abenteuer der Fahrt zu erzählen. Erst als der Islam unmittelbarer Grenznachbar des Deutschen Reiches ward, ging die Zahl dieser Verschlagenen in die Hunderte. Seltsame Schicksale lässt Gerlachs Bericht, den v. Peez hier mit Recht viel zu Wort kommen lässt, erkennen und ahnen. Grosse Herren waren darunter, wie der Grossvezier aus Graz; zahllos mag die Menge derer sein, die auch am Goldenen Horn das grosse Glück nicht fanden und spurlos untergingen. Merkwürdige Gestalten waren gewiss genug dabei, wie der merkwürdigste unter allen, von denen wir wissen, der auch von v. Peez erwähnte Heidelberger Theologe Adam Neusser, den später ein Lessing einer Ehrenrettung wert erachtete.

Anrich, Gustav: Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte u. Untersuchgn. 2. Band. Prolegomena, Untersuchungen, Indices. Mit Unterstützung der Cunitz-Stiftung in Strassburg. (XII, 592 S.) gr. 8°. M. 24 —; geb. M. 26 —. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. Bespr. von C. Fries, Berlin.

Der erste die Texte enthaltende Band erschien 1913 und wurde hier angekündigt. Der durch seine Forschungen über das antike Mysterienwesen bekannte Verfasser hat sich mit aller Energie auf die byzantinische Forschung geworfen, von der man mit Aeschylus sagen kann: *ἔστιν θάλασσα, τίς δέ νιν κατασβέσει.* Uebrigens ist der Verfasser mit der Drucklegung seines Werkes auch ein Opfer des Weltkrieges geworden, das Buch erschien wegen technischer Schwierigkeiten ein Jahr zu spät. Die Prolegomena besprechen die Viten und Enkomien des Heiligen in bezug auf Handschriften, Quellen und Ausgaben mit umfänglicher Akribie. Den grössten Raum nehmen die „Untersuchungen" ein. Zunächst wird Nikolaos von Sion behandelt und das Element des Wunderbaren und die religiöse Eigenart der Vita festgestellt. Dann folgt Nikolaos von Myra, dessen Viten und Preisungen, Wundersammlungen und wirkliche Geschichte in extenso dargestellt sind. Noch eingehender wird Nikolaos von Myra besprochen, dessen Wunder dem Mythologen gewiss etliche Anregungen bieten, Beiträge zu der anerkannten Tatsache, dass in der Kirchenlegende ein gut Teil antiker Sage eingekapselt erhalten ist. — Es handelt sich bei dem Werke wieder um ein Specimen des unvergleichlichen deutschen Forschergeistes, der auch hier mit eiserner Energie jedes Hindernis forträumt und mit wahrer Andacht zum Subtilen und Einzelnen das Ganze um so sicherer fundiert. Die Beurteilung eines solchen Werks ist nur wenigen oder nur dem möglich, der die ganze hier geleistete Riesenarbeit „noch einmal denkt", jedenfalls wird man dem Verfasser einen unendlichen Fleiss und eine gewaltige Gelehrsamkeit nicht absprechen können. Die von ihm aufgeworfene Frage, „ob die Ergebnisse der aufgewandten Mühe entsprechen", wird man ohne weiteres bejahen und das Märchen von der „Wissenschaft des nicht Wissenswerten", das man vor einiger Zeit auftischen zu müssen glaubte, auf einen möglichst engen Bezirk zusammenschrumpfen lassen, Aurich dagegen für die um die byzantinische Hagiographie erworbenen Verdienste wärmsten Dank wissen, zumal auch die Theologie, die Kulturgeschichte und christliche Archäologie hier reiche Ernten halten können.

Hasenclever, Adolf: Geschichte Aegyptens im XIX. Jahrhundert. 1798—1914. (XV, 497 S. m. 1 Karte.) gr. 8°. M. 15 —; geb. M. 16.50. Halle, M. Niemeyer 1917. Bespr. von Moritz Sobernheim, Berlin.

In der Einleitung bezeichnet der Verfasser es als seine Absicht, uns eine Darstellung der politischen Entwicklung des Pharaonen-Landes unter Muhammed Ali und der von ihm begründeten Dynastie bis zu unseren Tagen zu geben. Diese Aufgabe, die politische Entwicklung zu schildern (der Titel des Buches ist irreführend) hat er in vorzüglicher Weise gelöst. Wie wir sehen, beschreibt er weniger die Geschicke des Landes und die geschichtlichen Ereignisse, sondern geht mehr auf die Einwirkung der europäischen Mächte, sowie auf die Beziehungen Aegyptens zum Sultan als Oberlehnsherrn ein. Sein Material ist reichhaltig. Er hat nicht nur die offiziellen Akten, sondern auch Briefe und Tagebücher der Staatsmänner zugezogen, verzichtet aber von vornherein auf orientalische Quellen, die, soweit sie in Zeitungen und Privatkorrespondenzen vorhanden sind, noch der Untersuchung harren. Was sonst in diesem Augenblicke vielleicht am meisten interessiert, ist die Rolle, die England in der Geschichte Aegyptens gespielt hat. Wir sehen, wie klar und zielbewusst dieses Reich sein Augenmerk auf das Nilland gerichtet hat, nachdem es durch die napoleonische Expedition mit den europäischen Staaten in unmittelbare Berührung gekommen ist. Englands Einfluss und Frankreichs Unentschlossenheit und Schwäche sind zum grössten Teil Schuld daran, dass Muhammed Ali, der Begründer der Dynastie, am Ende seines Lebens die Pläne nicht hat ausführen können, die er in zielbewusster energischer Weise mehr als 30 Jahre verfolgt hatte. Allerdings zieht nach unserer Auffassung der Verfasser nicht genügend in betracht, dass die Verwaltung von Syrien durch seinen Sohn Ibrahim Pascha, wenn sie auch in mancher Beziehung zu der damaligen türkischen Miss-

Digitized by Google

wirtschaft einen Fortschritt bedeutete, die Syrer ebenso wenig befriedigt, und seine Herrschaft infolge dauernder kleiner Aufstände niemals dort feste Wurzeln gefasst hat. Die Hauptgründe dafür sind wohl der harte Steuerdruck, der auch die Aermsten traf, die gewaltsame Rekrutenaushebung, die willkürlich ohne Schonung betrieben wurde, die Versorgung des Heeres durch Getreide, das man der Bevölkerung entzog, die Konfiskation von Lasttieren und Vieh ohne System und gerechte Entschädigung. Auch die allgemeine Entwaffnung hat sicherlich Hass erregt, daher die dauernden Aufstände in Palästina und im Nosairier Gebirge. Uebrigens kann ein endgiltiges Urteil über Ibrahim Paschas Verwaltung noch nicht abgegeben werden, da wichtige Berichte über diese Zeit unveröffentlicht in der Bibliothek von Cambridge liegen. Immerhin ist es aber sicher, dass, wenn er es erreicht hätte, die Einwohner Syriens und Palästinas zu gewinnen, seine Stellung dort eine viel festere gewesen wäre. Was Muhammed Ali anlangt, so hat er zweifellos, wie auch der Verfasser zugibt, seine Kräfte nicht richtig eingeschätzt. Aegypten und Syrien verarmten unter ihm und verloren infolge der dauernden Kriege kostbares Menschenmaterial. Mit Recht betont der Verfasser, dass, da Nachkommen der kriegstüchtigen Mameluken und nicht die ägyptischen Eingeborenen als Offiziere verwendet wurden, die Armee damals bedeutend höher einzuschätzen ist, als in späteren Zeiten. Wie Muhammed Ali von Frankreich im entscheidenden Moment im Stiche gelassen wurde, so wiederholte es sich auch mit Ismael Pascha, sowie dem jetzt regierenden Khediven Abbas II. Ausführlich schildert der Verfasser, wie der Letztgenannte bestrebt war, sich selbständig zu machen und wie bei jeder Gelegenheit Lord Cromer ihn zu demütigen suchte, und hier möchte ich noch ergänzen, dass, als im Jahre 1894 der Khedive Kritik an dem zweiten Sudanesen-Bataillon übte, es wiederum der französische Generalkonsul Marquis de Reverseaux war, der, anstatt ihn zu bestärken, ihn zum Nachgeben gegen den allgewaltigen englischen Generalkonsul überredete. Maher Pascha der damalige Unterstaatssekräter im Kriegsministerium war sicherlich kein Engländer-Freund, und der Posten des Gouverneurs von Port-Said, den er erhielt, wurde wie eine Verbannung aufgefasst.

Lord Cromer's Abgang von Aegypten rührte m. E. zum Teil von der Denschawi-Angelegenheit her. Die Härte des Gerichtsurteils war um so schlimmer, als sich die englischen Offiziere vollkommen im Unrecht befanden. Seit Jahren waren bewegliche Klagen seitens der Fellachen über das Taubenschiessen in den Dörfern an die englische Regierung ergangen, weil damit eine grosse Belästigung der Einwohner und Schädigung ihrer Felder verbunden war. Deshalb hatte zu Beginn des Jahres 1906 die englische Regierung den Offizieren das Taubenschiessen ein für allemal streng untersagt. Es hat sich später ausserdem herausgestellt, dass der englische Offizier nicht an den Folgen der der Misshandlung seitens der Fellachen, sondern an denen eines Sonnenstiches gestorben ist. Nicht unerbittliche Strenge, sondern Gerechtigkeit war geboten. Ein gerechtes Urteil hätte das Land beruhigt, und es hätte sicherlich einen grossen Eindruck auf die Araber gemacht, wenn auch die englischen Offiziere zu einer, wenn auch verhältnismässig leichten Strafe wegen Uebertretung des Schiessverbotes herangezogen worden wären. Das Land atmete erleichtert beim Weggange Cromer's auf, der, wie der Verfasser mit Recht sagt, eigentlich nur über den Vorteil Englands wachte. Die Baumwolle, deren Anbau in wenig volkswirtschaftlicher Weise die Pflege des Getreidebaues immer mehr verdrängte, durfte nicht einmal im Lande verarbeitet werden, so dass einen grossen Teil der Gewinne die Fabrikanten in Manchester herauszogen.

Sir Eldin Gorst war allerdings nicht der geeignete Mann zur Beherrschung Aegyptens. Schwäche kann der Orientale niemals vertragen. Das Attentat auf Butrus Pascha war doch wohl eine Folge der Denschawi-Angelegenheit und hat äusserlich wenigstens keine so grosse Erregung in Kairo erzeugt. Lord Cromer hat nicht verstanden, die Tüchtigkeit des Khediven, den der Verfasser wohl nicht mit Recht als nunmehrigen Entente-Freund hinstellt, (wenigstens lässt sein letzter Besuch im Oktober 1917 in Konstantinopel und sein Besuch im deutschen Hauptquartier 1918 nicht darauf schliessen) für das Land heranzuziehen. Beleidigt durch das hochfahrende Benehmen des Engländers, hat sich der Khedive nur noch seinen eigenen landwirtschaftlichen Interessen gewidmet, und, wenn er sich zur Zeit, als Sir Eldin Gorst Generalkonsul war, mehr den Regierungsgeschäften zugewendet hat, fand er unter dem harten Regiment Lord Kitchener's kaum mehr Gelegenheit dazu. Für die Franzosen wäre es ein leichtes gewesen, ihren grossen Einfluss und ihre Beliebtheit in Aegypten zu behalten, wenn sie noch im Jahre 1882 eine entschlossene und weitherzige Politik getrieben und nicht Aegypten an die Engländer verraten hätten.

Wir müssen dem Verfasser danken, dass er in interessanter, fliessender Weise an einem Musterbeispiel gezeigt hat, wie zielbewusst und

Digitized by Google

für die Freiheit der Völker gefährlich die englische Politik im XIX. Jahrhundert gewesen ist (s. auch das umfangreiche, ausgezeichnete Kapitel über den Verlust und die Wiedergewinnung des Sudans). Seine Schilderung, gestützt auf reiches Quellenmaterial ist durchaus überzeugend, und, wo er von früheren Autoren abweicht, können wir uns seinem Urteil stets anschliessen.

Sprechsaal.

Zu OLZ 1918 Sp. 205.

Herr Prof. P. Jensen bittet festzustellen, dass er nach dem Referat über seinen Vortrag nicht von absoluter Ungeschichtlichkeit Mohammeds und des von ihm Berichteten gesprochen habe, sondern das nach ihm, wie die Vorgeschichte, so die Geschichte Mohammeds nach der arabischen Ueberlieferung nur in der Hauptsache ungeschichtlich sei; es werde eine entsagungsvolle Arbeit der Zukunft sein, das wirklich Geschichtliche davon reinlich auszuscheiden.

Hierzu bemerke ich, dass sich die ungenaue Fassung meiner Bemerkung daraus erklärt, dass ich wegen des Zustandes meines rechten Auges damals von dem Referat nur durch Vorlesen Kenntnis nehmen und auf Grund davon meinen Zusatz diktieren konnte. Ich bedauere, mich dabei nicht ganz korrekt ausgedrückt zu haben. Ich hätte auch, wie ich bei dieser Gelegenheit hinzufügen will, ausdrücklich darauf hinweisen sollen, dass nach Jensen,[1] der die altarabische Sage, wie die sagenhaften Ueberlieferungen der Geschichte Muhammeds grossenteils auf unsere hebräische Bibel zurückführe, die Uebereinstimmung mit babylonischen Parallelen lediglich sekundär, da durch die Bibel vermittelt, sei.

Jensen teilt mir mit, dass auch er judenchristlichen Ursprung des Islams in Erwägung ziehe, wie er es auch in kürzlich gedruckten Leitsätzen und Tabellen[1] ausgesprochen habe. Dieses Zusammentreffen mit lange von mir gehegten Ideen freut mich sehr.

F. E. Peiser.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Acad. des Inscr. et Belles-Lettres. Séance du 12. Octobre 1917: Th. Reinach signale à propos de la correspondance, un curieux et symptomatique mémoire d'un professeur allemand, le Dr. Peiser, sur le IXe chapitre d'Isaïe. Cet erudit soutient que le chapitre en question est le démarquage d'un pamphlet composé à la gloire du roi d'Assyrie Sargon, le destructeur de Samarie, par un prophète jérusalémite gagné à la cause de l'ennemi national.

Unter den Inschriftenfunden von Khamissa (Algier) befindet sich eine heidnische Grabinschrift, die eine Psalmstelle enthält.

Séance du 19. Octobre 1917: Tilho legt die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschungen zwischen Tschad und Nil vor.

In den Sitzungen der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vom 13. Mai, 13. und 20. Juli 1917 verlas Pottier einen Bericht Dieulafoys über seine Ausgrabungen in der Hassan-Moschee zu Rabat (Marokko) im Jahre 1914/15. Dieulafoy berichtet darin zunächst über die Ausgrabungen und gibt dann eine detaillierte Beschreibung der Baulichkeiten der Moschee, welche 12—15000 Menschen fassen konnte. Die Einzelheiten der Bauweise lehnen sich streng an die Tradition an, welche in ihren Grundlagen auf die ägyptische und akkadische Baukunst zurückzuführen sei. Zu gleicher Zeit habe man sich bemüht, dem Ganzen unter Benutzung gewisser Typen des lateinischen Okzidents das Aussehen einer Festung zu geben. Die Arbeiten an der Moschee seien im Jahre 585, die am Minaret im Jahre 593 (= 1197 n. Chr.) begonnen worden.

In der Sitzung vom 25. Mai teilte Scheil mit, dass St. Langdon im Museum der Universität Pennsylvania die zweite Tafel des Gilgamesch-Epos entdeckt habe.

In der Sitzung vom 22. Juni besprach Moret eine neuentdeckte ägyptische Inschrift und wies auf ihre Beziehungen zu einem anderen Texte hin, der von einem grossen Prozesse handelt. Ein Eigentümer, der unter Ramses II. durch ein gerichtliches Urteil seiner Güter für verlustig erklärt worden war, erlangt sein Eigentum wieder durch einen Schiedsspruch der Statue des Königs Ahmes I., der damals etwa 300 Jahre tot war und einst das strittige Besitztum angelegt hatte.

Am 27. Juli analysierte M. Schwab einen grossen Papyrus aus Kairo, der sich im Besitze von Th. Reinach befindet. Der Papyrus besteht aus sieben Abschnitten, die auf damals in Fostat (Vorstadt von Kairo) verhandelte Prozesse Bezug haben. Fünf dieser Abschnitte sind hebräisch abgefasst, zwei in arabischer Sprache, aber geschrieben in hebräischen Charakteren. Der eine davon erwähnt mehrfach als Zeitgenossen den Patriarchen sämtlicher jüdischen Gemeinden und ermöglicht dadurch die genaue Datierung des Dokuments. Von besonderem Interesse sind die Namen von bisher unbekannten Persönlichkeiten und von ägyptischen und asiatischen Lokalitäten, die seither vom Erdboden verschwunden sind. Paläographisch wichtig sei die Schrift des Textes, die ein kurioses Mittelding zwischen Quadrat- und Kursivschrift darstelle.

Am 10. August besprach Fr. Cumont eine griechische Inschrift, die zu Rom im Tempel der syrischen Götter auf dem Janiculus entdeckt worden ist. Die rätselhaften Verse dieser Weihschrift scheinen zu berichten, dass ein gewisser Gaïonas, der sich „Richter der Gastmäler" nennt, nahe dem Heiligtum einen Teich für die heiligen Fische angelegt habe, die für die liturgischen Mahlzeiten bestimmt waren. Die Teilnahme an diesen Mahlzeiten sicherte, so glaubte man, den Mysten eine göttliche Unsterblichkeit.

Am 7. Dezember verlas H. de Villefosse einen Bericht über seine Ausgrabungen in der Basilika neben der St. Monika-Kirche in Karthago.

Am 14. Dezember berichtete Th. Reinach auf Grund einer Mitteilung von Mariani, dem Leiter der italienischen Ausgrabungen in der Cyrenaica, das daselbst kürzlich eine Statue des Eros mit dem Bogen entdeckt worden sei.

Am 28. Dezember sprach Scheil über den Fischmarkt zu Larsa auf Grund von Texten aus der Hammurapi-Zeit. Die Dokumente lehren uns die Namen von 18 Fischarten, die teils stück-, teils körbeweise verkauft wurden.

(Nach der Revue critique und dem Journal des Savants.) W.

In der Juli-Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften legte Wilamowitz-Moellendorf eine Arbeit über „Dichterfragmente aus der Papyrussammlung der königlichen Museen" vor. Unter einer Anzahl kleinerer Stücke, meist aus dem 3. Jahrh. v. Chr., ragen hervor echte Verse des Tyrtaios, ein Stück einer auf den Einfall der Galater bezüglichen Elegie und eine Homer-Glosse, die ein aus unserem Texte verschwundenes unbekanntes Wort in der Odyssee bringt; daneben Verse des Antimachos. W.

[1] Wer war Muhammed? Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über „Muhammed und das Judentum, Geschichte und Sage". Ein Entwurf. Sommersemester 1918. Als Manuskript gedruckt.

Digitized by Google

Mitteilungen.

Die britische Akademie der Wissenschaften errichtet in Jerusalem eine Archäologenschule, die speziell der Heranbildung tüchtiger Archäologen dienen soll. Man will vornehmlich die Erforschung altjüdischer, kanaanitischer, griechisch-römischer, byzantinischer, arabischer und mittelalterlicher Altertümer pflegen. Für Mesopotamien ist die Schaffung eines ähnlichen Institutes geplant. W.

Personalien.

Heinrich Winkler in Breslau ist zum ordentlichen Honorarprofessor für vergleichende Sprachwissenschaft ernannt worden.

Matthias Gelzer, ord. Professor der alten Geschichte, ist von Greifswald nach Strassburg,

C. F. Lehmann-Haupt als Ordinarius für alte Geschichte nach Innsbruck,

Walter Kolbe als Nachfolger Gelzers nach Greifswald berufen worden.

W. Radloff ist 81 Jahre alt in Petersburg gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

American Journal of Archaeology. 1917:
January-March. A. L. Frothingham, Ancient orientation unveiled. — General Meeting of the Archaeological Institute of America, December 27—29, 1916 (Vorträge: G. L. Robinson, Where archaeological investigation left off in Palestina and Assyria; C. C. Torrey, The Art of the Hairdresser in Ancient Babylonia). — Archaeological News, 1916 (July-December) Bruchstücke der „Höllenfahrt der Ištar" in sumerischer Sprache". Hethitische Tonfunde in Syrien u. a.).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1918:
XXXIX, 8 Sp. 180: Möller, Eine neue demotische Erzählung.
9. Aeg. Abt. Ankauf: Bronzegruppe des Osiris und seiner Familie. Vorderas. Abt. Ankauf: Altbabylon. Bronze.
10. G. Möller, Bemalte Tongefässe (ägyptisch). C. Schuchart, Eine weibliche Bronzestatuette.

Archives d'Études Orientales. 1916:
2. J. Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega. Traduction française.

Archiv für Urkundenforschung. 1916:
VI 1. H. Breslau, Internationale Beziehungen im Urkundenwesen des Mittelalters.

Archiv f. Wirtschaftsforsch. im Orient. 1917:
3/4. Junge, Studien zum Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft. — Sussnitzki, Zur Gliederung wirtschaftlicher Arbeit nach Nationalitäten in der Türkei. — Littmann, Der Cairiner Strassenhandel in seinen Ausrufen. — Schulman, Zur Seidenindustrie in Syrien. — *Frech, Geologie Kleinasiens im Bereich der Bagdadbahn (Berg). — *Schulz, Die Welt des Islam (H. Tillmann). — *Hedin, Bagdad-Babylon-Ninive (H. Tillmann). — *Fliegenschmidt, Deutschlands Orientpolitik im ersten Reichsjahrzehnt 1870—1880 Teil I: 1870—1876 (J. Hashagen). — *v. der Nahmer, Deutsche Kolonisationspläne und -erfolge in der Türkei vor 1870 (H. Tillmann).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1918:
1. *M. Radin, The Jews among the Greeks and Romans (Liebenam). [3—5 sieh Sp. 156.]
8. *M. Streck, Seleucia and Ktesiphon (Hartmann).
9. *Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (Beer).
11. *J. Weiss, Das Urchristentum — hrsg. von R. Knopf (Soltau).
15. *M. Thilo, Die Chronologie des AT (Thomsen).
16. *E. Leuken, Der Einfluss Aegyptens auf Palästina auf Grund der in Palästina gemachten Ausgrabungen (Thomsen).
17. *P. Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina (Hartmann). — *F. Stähelin, Die Philister (Thomsen). — *L. Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde (Duensing).

Deutsche Literaturzeitung. 1918:
15. *S. Eitrem, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte (A. Abt).
18. *F. Weindler, Geburts- und Wochenbettdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs (G. Möller). — *P. R. Krause, Die Türkei, 2. Aufl. (K. Philipp).
19. *B. Kellermann, Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung (O. Eissfeldt.)
20/21. Dibelius, Die Heilandsgestalt des Johannes Evangeliums.
24. *L. Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der Vorderasiatischen Altertumskunde (H. Gressmann).

English Historical Review. 1917:
January. *G. W. Botsford and E. G. Sihler, Hellenic Civilisation (Cunningham). — *H. A. Gibbons, The Foundation of the Ottoman Empire (T. W. Arnold).
April. W. Miller, Salonika. — *C. Jullian, Les Anciens Peuples de l'Europe (H. S. J.).
July. C. Lattey, The Diadochi and the Rise of King-Worship. — *Chronicle of John Bishop of Nikiu. Translated from Gotenbergs Ethiopic text by R. H. Charles (E. W. Brooks).
October. *H. Temperley, History of Serbia (W. Miller).

Journal of Egyptian Archaeology. 1916:
Vol. III: Gardiner, The Egyptian origin of the semitic alphabet. — Cowley, The origin of the semitic alphabet. — Griffith, Meroitic studies. — Blackman, Libations to the Dead in modern Nubia and ancient Egypt. — Dalton, A Coptic wall-painting from Wadi-Sarga. — Hall, A comparison of Chinese and Egyptian tomb-sculptures. — Egypt at the British association 1915. — The Eckley B. Coxe jr. Expedition. — James Dixon [Nachruf]. — Gaselee, Bibliography: Christian Egypt. — 3 engraved plaques in the collection of the Earl of Carnarvon. — Milne, Greek and Roman tourists in Egypt. — Gunn, The religion of the poor in ancient Egypt. — Gardiner, The defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet I. — Mackay, Note on a new tomb (No. 260) at Drah abu'l Neggah, Thebes. — Seligman, The Uas sceptre as a Bedouin camel stick. — Crompton, 2 clay balls in the Manchester Museum. — Bell, Bibliography Graeco-Roman Egypt Papyri. — Carter, Report on the tomb of Amenhetep I. — Clarke, Ancient Egyptian frontier fortresses. — Wells, A note on the fortress of Gazirat El-Malik. — Lyons, The temple at Mirgisse. — Gardiner, An ancient List of the fortresses of Nubia. — Griffith, A tourists collection of 50 years ago. — Blackman, Some remarks on an emblem upon the head of an ancient Egyptian Birth-goddess. — Milne, The organisation of the Alexandrian mint in the reign of Diocletian. — Naville, Sir Gaston Maspero. — Blackman, The Pharaos placenta and the Moon-god khons; The ka-house and the Serdab. — Griffith, An omphalos from Napata. — Gardiner, A stele of the early 18. Dyn. from Thebes. — Griffith, Bibliography Ancient Egypt. — Notes and News. — Notices of recent publications. — Bell, Last Lines, from the French of Jean Maspero. — List of Plates etc. — Index.

Literarisches Zentralblatt. 1918:
1. *U. Molsen, David als religiöser und sittlicher Charakter (E. König). — *O. Dempwolff, Die Sandawe (B. Ankermann).
2. *P. S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (J. Herrmann). [3, 4 sieh Sp. 157, 5 Sp. 207.]

Digitized by Google

6. *E. Sellin, Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina (E. König). — *E. v. Hesse-Wartegg, Die Balkanstaaten und ihre Völker (G. Weigand). — *Sardis. Publications of the American society for the excavation of Sardis. Vol. VI: E. Littmann, Lydian Inscriptions (Th. Kluge).
7. *O. Fischer, Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik (M. L. Bamberger). — *Wely Bey Bolland, Praktisches türkisches Lehrbuch; *G. Weil, Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache (F. B.).
10. *G. Rudberg, Neutestamentlicher Text und Nomina sacra (E. Klostermann). — *H. Meinhold, Geschichte des jüdischen Volks von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr. (Fiebig). — *G. Bergsträsser, Sprachatlas von Syrien und Palästina (F. B.).
11. *H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt II (E. Herr). — *A. Fischer, Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen (Brockelmann).
12. *K. Huber, Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus (E. P.). — *O. Schroeder, Kontrakte der Seleukidenzeit aus Warka (E. Ebeling). — *O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (O. Pelka).
13/14. *O. Fischer, Orientalische und griechische Zahlensymbolik (S. Krauss). — *J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl. (E. v. Stern).

Mémoires de la Soc. de Linguistique. 1916: XIX, 3. R. Gauthiot, Iranica (Parthische Lehnwörter im Aramäischen, u. a.); Quelques observations sur le mindjâni. — S. Lévi et A. Meillet, Notes sur le koutchéen. — A. Meillet, Latin pluit et arménien hetum.
4. L. Homburger, Le banton et le mandé.
6. J. Imbert, De quelques inscriptions lyciennes. — A. Meillet, A propos de (h)učašma en vieux perse.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde. 1916: 19, 1—4. A. Löwinger, Rechts und Links in der Bibel und Tradition der Juden. — N. M. Nathan, Hebräische Worte in der Fridehöfer Krämersprache.

Monde Oriental. 1916:[1]
X 2 ff. K. B. Wiklund, Om de västfinska folkens urhem och deras flyttning därifrån. — S. Lönborg, AΩXP. — F. Hestermann, Die Suffixe im Lykischen. — K. V. Zetterstéen, Zum neupersischen barzaga. — J. Kolmodin, Abessinische Bücherverzeichnisse.
1918: XII 1. A. Moberg, Zwei ägyptische waqfurkunden aus dem Jahre 691/1292. (Nebst Bemerkungen zur mittelalterlichen Topographie Kairos). — S. Lindquist, Zum toγri-problem (Hypothese: toγrï = sogdisch).

Muséon. 1916:
16 Mars. A. Carnoy, La magie dans l'Iran. — L. H. Gray, Deux étymologies Mithriaques (1. Caut et Cautopat. 2. Navarz, Nabarz). — J. Toutain, Le culte du taureau Apis à Memphis sous l'empire Romain. — *S. A. B. Mercer, The Ethiopic Liturgy (A. V. H.).

Neue Orient. 1918:
II, 1. P. Dopping, Islamische Gastfreundschaft und Gastsitte. — E. Littmann, Der Fischer und sein Sohn. Ein Zaubermärchen aus Cairo. — *Idschtima'ijat Medschmu'asy (M. Hartmann). — *Der islamische Orient I Bd. I (G. Weil).
II, 2. H. Hahn, Russ. Turkestan u. s. Flüsse. — E. Littmann, Der Fischer u. sein Sohn. — S. Beck, Die Regierungsorgane d. osman. Reiches.
3. Halil Halid Bey, Das Bildungsproblem in Anatolien. — M. Horten, Aus der Welt- u. Lebensauffassung d. türk. fahrenden Sänger. — *M. Hartmann, Aus d. neueren osman. Dichtung (Hachtmann).
4. M. Weinberg, D. theolog. Institut „Salah Eddin Ejubi" zu Jerusalem. — S. Beck, D. Regierungsorgane d osman. Reichs.
5. W. Haas, Eine Ordensübung der Ammaria. — *I. Goldziher, D. muslim. Recht (M. Hartmann). — *Türk Jurdu (M. Hartmann).
6/7. R. F., Zur Bevölkerungsstatistik von Marokko. — *P. Thomsen, Palästina u. s. Kultur (M. S.). — *L. Schulmann, Zur türk. Agrarfrage (E. Jenny). — *F. Schrader, Konstantinopel (M. Hartmann).
8. S. Beck, Tschängi Dilawär, Ein türk. Märchen.
9. S. Beck, Tschängi Dilawär. — G. Leszczynski, Die Ruba'ijât des Bâbâ Tahir-Uryân. — *Jeni Medschmua, Wochenschr. f. Wissenschaft, Kunst u. Moral (M Hartmann).
10. Arslan Bey, England und der russische Islam. — M. Hartmann, Türken über Türken. Osmanische Dichter und Schöngeister.
11/12. H. Altdorffer, Die ethnologischen Verhältnisse zwischen Wolga und Ural. — Enno Littmann, Erinnerungen an Naffa' wald 'Etmân. — Martin Hartmann, Türken über Türken. 2. Hamdullah Subbi über alte und neue Osmanische Literatur. — C. Frank, Edebijat-i 'umûmîje medschmû'usy.

Petermanns Mitteilungen. 1918:
Jan./Febr. H. Hennig, Die Fertigstellung der Amurbahn. — Th. Perrot, Der westliche ptolemäische Nilquellsee und das ptolemäische Mondgebirge. — Monatsbericht. Forschungsreisen: O. v. Hentigs Expedition nach Afghanistan. Tilhos Reise vom Tschadsee nach dem Nil.

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1917:
XXXIX, 1. Th. G. Pinches, Some texts of the Relph Collection, with Notes on Babylonian Chronology and Genesis XIV. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets (Forts.).
2. A. H. Gardiner, Professional Magicians in Ancient Egypt. — M. Gaster, Samaritan Phylacteries and Amulets (Forts.).
3. Th. G. Pinches, Some Texts of the Relph Collection (Forts.). — M. Gaster, A Codex of the Bible according to the Massora of Ben Naphtali and the Oriental Tradition.
4. G. Jéquier, The most Ancient Representation of the Sign ☥. — Th. G. Pinches, Some Texts of the Relph Collection (Forts.). — W. T. Pilter, Index of the South Arabian Proper Names contained in the Corpus Inscr. Semit. Pars IV, fasc. 1—5.
5. W. T. Pilter, Index . . . (Forts.). — A. H. Gardiner, Postscripta (zu früheren Veröffentlichungen in P. S. P. A.: 1. The Egyptian word for „dragoman". 2. Hike', the god of Magic. 3. Hu; Sia'. 4. Professional Magicians). — M. Gaster, A Codex of the Bible . . . (Forts.).
6. W. T. Pilter, The Manna of the Israelites. — S. Daiches, Babylonian Dog-Omens and some Talmudic and later Jewish Parallels. — M. Gaster, A Codex of the Bible . . . (Forts.). — A. H. Sayce, A Stela found on the Site of Meroe (stellt dar einen König negroiden Aussehens im Kampfe, darüber eine griechische geflügelte Viktoria; Name des Königs: A-r-q-q-r-'-r q-').
7. W. T. Pilter, The Manna of the Israelites (Forts.). — A. H. Sayce, Assyriological Notes (Die Cherubim in Babylonien = Kirubi, u. a.).

Revue d'Assyriologie. 1917:
14, I. St. Langdon, Assyrian grammatical Texts (K. 4342. K. 245. K. 56 + 60. Sm 9). — J. Zaletzky, Deux cachets Hétéens inédits de la Bibl. Nat. — V. Scheil, Déchiffrement d'un document Anzanite relatif aux présages.
II. G. Contenau, Les cylindres Syro-Hittites. — St. Langdon, Assyrian grammatical Texts (K 152 + 4204. K 2045. K 2051). — V. Scheil, Notules: XXII. Fragment de tablette médicale. XXIII: La pierre GIŠŠIRGALLUM. XXIV. Tablette mentionnant Gurigugu. XXV. Quelques signes originaux de l'écriture cunéiforme. XXVI. L'expression „Qatam nasâhu" retirer la main. — M. Pillet,

[1] Nachträglich ausgezogen, sieh OLZ 1917, Sp. 61.

Digitized by Google

L'expédition scientifique et artistique de Mésopotamie et de Médie (1851—55).

Revue Critique. 1918:

1. *H. E. Butler and A. S. Owen, Apulei Apologia sive pro se de magia liber, with introduction and commentary. — *R. Basset, Mélanges et africains et orientaux (A. Bel). — *F. Macler, Autour d'Arménie (A. Meillet).

Rivista degli Studi Orientali. 1916:

VII, 1. H. Lammens, Mo'âwia II ou le dernier des Sofiânides. — E. Griffini, Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo, della Biblioteca Ambrosiana di Milano (Forts.). — G. Furlani, Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. — W. Förtsch, Sumerische Wirtschaftstexte. — B. Ferrario, Note di fonologia somâla. — *R. Campani, Calendario arabo. Tabelle comparative delle Ere Araba e Cristiano-Gregoriana mese per mese (Ègira 1—1318) e giorno per giorno (E. V 1900—2000); *G. Vernoni, Calendario dell' Ègira comparato ai calendari gregoriano e ebraico. Decade dal 1331—1340, 1912—1922, 5673—5682 (C. A. Nallino). — *A. Deimel, Pantheon babylonicum; *E. F. Weidner, Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre (B. Teloni). — *The Oxford Survey of the British Empire ed. by Herbertson. Vol. II: Asia including the Indian Empire (A. Ballini). — Bollettino: G. Farina, Antico Egiziano.

Theologisches Literaturblatt. 1918:

6. *Ed. König, Das Deuteronomium (W. Caspari).
7. *M. Thilo, Die Chronologie des Alten Testamentes (W. Caspari)
9. *Loofs, Wer war Jesus Christus? (Bachmann). — *Ubbink, Het eewige Leben bij Paulus (Stocks).

Theologische Literaturzeitung. 1918:

6/7. *Streck, Seleucia und Ktesiphon (Meissner). — *Haury, Das Eleusische Fest ursprünglich identisch mit dem Laubhüttenfest der Juden (Bischoff). — *Eichrodt, Die Quellen der Genesis (Holzinger). — *Wiener, The Date of the Exodus (Holzinger). — *Mowinckel, Ezra dem Skriftlälde (Buhl). — *Schwaab, Historische Einführung in das Achtzehngebet (Beer).

8/9. *Boll, Sternglaube und Sterndeutung (Baudissin). — *Fischer, Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik (König). — *Gunkel, Esther (Bertholet). — *Bass. Die Merkmale der israel. Prophetie nach der tradit. Auffassung des Talmud (Bischoff).

Theologische Quartalschrift. 1917/18:

1. A. Miller, Ein neuer Sündenfalls-Siegelzylinder? — *E. Sellin, Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina; *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (Rießler).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

*Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient II 3/4. 1917.

*Kurt Hassert, Das Türkische Reich. Politisch, geographisch und wirtschaftlich. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1818. M. 9 —.

Achmed Emin, Die Türkei (Perthes' kleine Völker- und Länderkunde zum Gebrauch im praktischen Leben. 5. B.). Gotha, Friedrich Andreas Perthes A. G., 1918. M. 4 —.

Moritz Freier, Luthers Busspsalmen und Psalter. Kritische Untersuchung nach jüdischen und lateinischen Quellen. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. hrsg. v. Rudolf Kittel. H. 24.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1918. M. 5 —.

*Rudolf Kittel, Kriege in biblischen Landen. Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1918. M. 3 —.

Richard Förster, Briefe von J. J. Reiske. Nachtrag. (Abhdlgn. d. Phil. Hist. Kl. d. Kgl. Sächs. G. d. W. XXXIV. B. No. IV.) Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 2,35.

Franz Lexa, Das Verhältnis der Existenz der Seele und des Leibes bei den Aegyptern des alten Reiches (Auszug aus einer grösseren Abhdlg., die in „Tschechischer Akademie der Wissenschaften" erscheinen wird).

*Zeitschrift für Kolonialsprachen. VIII 3.

*Le Monde Oriental XI 3, XII 1.

*Georg L. Leszczyński, „Hikajat". Persische Schnurren. Aus dem Persischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. 1918, Verlag „der neue Orient". Berlin.

*Hans von Mžik, Was ist Orient? 1918, Gerold u. Co., Wien.

M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Lieferung II. Halle a. S., Verl. v. Max Niemeyer, 1918. M. 7 —.

*Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 2. Aufl. 3. Bd. Leipzig u. Wien, Bibliographisches Institut, 1918. M. 18 —.

S. H. Ribbach, Vier Bilder des Padmasambhava und seiner Gefolgschaft (Mitt. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg V = 5 Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftl. Anstalten XXXIV 1916). Hamburg, 1917.

*Abhdlgn. zur Semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin überreicht (= Beihefte zur Zeitschrift für die AT Wissenschaft 33). Alfred Tölpelmann, Giessen, 1918. M. 22 —.

Wilhelm Schubart, Einführung in die Papyruskunde. Berlin, Weidmannsche B., 1918. M. 16 —.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig

Das Land der Bibel

Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde

Im Auftrage des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von Professor D. Dr. G. Hölscher

Bisher erschienen:

I, 1. **Schwöbel,** Dr. V., Die Landesnatur Palästinas. 1. Teil. 56 S.
2. **Procksch,** Dr. O., Die Völker Altpalästinas. 41 S.
3. **Schwöbel,** Dr. V., Die Landesnatur Palästinas. 2. Teil. 52 S.
4. **Hartmann,** Dr. R., Palästina unter den Arabern 632—1516. 53 S.
5. **Killermann,** Dr. S., Die Blumen des heiligen Landes. Botanische Auslese einer Frühlingsfahrt durch Syrien und Palästina. 1. Teil. 44 S. m. 6 Abb. auf Taf.
6. — — 2. Teil. 35 S. m. 4 Abb. auf Taf.

I. Band vollständig (= Heft 1—6) 1915. M. 3.60

II, 1. **Thomsen,** D. P., Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu. 39 S.
2. **Mickley,** Paul, Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670) 1. Teil. 42 S. Mit 4 Grundr. u. 2 Abb.
3/4. — — 2. Teil. 64 S.
5. **Guthe,** D. Dr. H., Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes. 44 S.

Preis jedes Heftes 60 Pf. und Teuerungszuschlag.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Digitized by Google

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

21. Jahrgang Nr. 11/12 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Nov./Dez. 1918**

Inhalt.

Abhandlungen u. Notizen Sp. 257—282

Häsing, Georg: Kaspisches V: *lata = Eheweib? 264

Jirku, Anton: Der assyrische Name des Königs Benhadad III. von Damaskus 279

Lehmann-Haupt, C. F.: Zur Ermordung Sanheribs . . . 273

Meissner, Bruno: Lexikographisches: 4. *siḫir kunukki* . . 272

Schroeder, Otto: Ueber die ältesten Münzen 276

Schultz, Wolfgang: Iranisches bei Berossos (Schluss) 257

Wiedemann, A.: Trinken durch einen Schlauch 280

Besprechungen . . . Sp. 282—288

Bang, W.: Zu den türkischen Zeitbestimmungen (Heinrich Winkler) 286

Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. v. d. religionswiss. Ges. in Stockholm II, 1 (Hans Rust) 290

Klein, Otto: Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Bruno Violet). 284

Kubitschek, Wilhelm: Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreichs (Arthur Mentz) . . 287

Langer, Fritz: Intellektual-Mythologie (Carl Fries) 297

Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens (Marie Pancritius) 291

Theis, Johannes: Die Weissagung des Abdias (J. Hehn) . . 283

Unger, Eckhard: Die Reliefs Tiglatpilesers III. aus Nimrud (Otto Schroeder) 282

Berichtigung (Bruno Meissner) **299**

Personalien 288

Zeitschriftenschau . . . 299—304

Iranisches bei Berossos.

Von Wolfgang Schultz.

(Schluss).

Die Sage von Omorka-Ohnetod lässt sich aber auch über Iran hinaus verfolgen[1], wobei ihr (bei Berossos doch ziemlich verkümmerter) Bestand deutlicher wird und auch neues Licht fällt — auf die nordische Sage von Ymir. Aus Niflheim kömmt Eis, aus Muspelheim Feuer, beides begegnet einander in Ginnungagap und es entsteht aus der genau die Mitte haltenden Mischung der Zwitter Ymir (auch *Aur-gelmir*, „der gewaltige Brüller"; vgl. den Born *Hwergelmir* und zu *Ymir* den *Hymir*). Das ist, ins Grosse übertragen, die Vorstellung von der Zeugung bei Empedokles und im Bundahišn (s. o.), und auch Omorka ist mannweiblich, da sie allein Wesen zeugen kann und später in Himmel und Erde geteilt wird, die stets als Elternpaar aufgefasst wurden. Bald nach Ymir entsteht die Kuh Auðumla, deren vier Milchströme den Riesen nähren; sie entspricht der Ziege Heiðrún (zu der wieder Heiðrekr reimen würde) und dem Hirsche Eikþyrnir, von dessen Geweih der Born Hwergelmir gespeist wird, so dass dieser Hirsch vor Ymir da gewesen wäre, da von Hwergelmir die Élivāgar stammen, aus denen das Eis zur Bildung Ymirs sich schichtete. Man wird also annehmen dürfen, dass Riese und Horntier zugleich entstehen, dass eines am andern hängt, wie dies für Gajomartan und das einzig geschaffene Rind in Iran überliefert ist. Den Vergleich zwischen der nordischen und der iranischen Sage hat zuerst Martin Haug (Gött. Anz. 1853 S. 1960) gezogen. Schlafend gerät Ymir in Schweiss, unter seinem linken Arme wachsen Mann und Weib, ein Fuss zeugt mit dem andern einen sechsköpfigen Sohn. Zwitterbildung und Mehrköpfigkeit erwähnen aber auch Berossos und Empedokles als Merkzeichen der ersten, missglückten Schöpfungen des Urwesens, und schon Jakob Grimm verglich die Schöpfung der Ḥawā aus des schlafenden Adam Rippe. Bei Berossos tritt Bel ganz unvermittelt auf, in der Edda sind Woden, Wili, We (sonst lautet die Dreiheit ohne Stabreim auch Óðinn, Hoenir, Loki) die Söhne des Borr und der Bestla; einen wesensgleichen Buri als Stammvater leckt die Kuh aus dem Eise — sehr unwahrscheinlich, da so eher Ymir selber nach anderer Fassung entstanden sein könnte. Da aber die Erzählung auch bloss

[1] Selbst bis Japan; vgl. Ukemoči im Nihongi (S. 70 Florenz).

Digitized by Google

den Ursprung der Menschen und Riesen berichten will, können die Götter gerne schon längst da sein. Wie Ymir getötet wird, erfahren wir nicht; auch Berossos berichtet nichts dergleichen von Omorka, es sei denn, dass man die Köpfung des Belos als von ihr entlehnt ansieht. Ein weiterer Grund dafür, der zu dem hierüber bereits Bemerkten hinzu käme, ist jetzt, dass auch bei Ymir der Kopf ganz besonders wichtig ist; aus ihm gehen die wesentlichsten Bestandteile des neuen Weltbaues hervor. Aus dem toten Körper des Ymir läuft so viel Blut, dass darin das ganze Geschlecht der bösen Reifriesen ertrinkt; es waren ihrer also doch bereits eine erhebliche Menge, und die Edda erwähnt eben davon bloss Mann-Weib und Sechskopf. Dem steht gegenüber, dass nach der einen Fassung bei Berossos Belos das Getier der Omorka bloss einfach „beseitigt", ein Ausdruck, der auch zuträfe, wenn es im Blute der Omorka ertrunken wäre; nach der anderen Fassung vermag das Getier das Licht nicht zu ertragen. Immerhin ist wenigstens bei Ymir noch unverkennbar deutlich, dass eine Flutsage vorliegt. Das bemerkte schon K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie S. 163. Von einem „Aufbauschen" zur Flutsage, wie H. Usener, Sintflutsagen S. 3 meint, kann dabei keine Rede sein, da alle irgend wesentlichen Züge da sind: das böse Geschlecht der Riesen (wie in Gen. VI); Ymirs Blut (aus dem das Meer entsteht), das diese Geschöpfe vertilgt; Ber-gelmir (vgl. Og) und sein Weib, die sich im Einbaume[1] (*ludr*; ahd. *lūdara* Wiege) retten. Wenn man nicht verlangt, dass jede Flutsage gerade so aussehen muss wie die „kanonischen", dann liegt hier eben eine vor. Es fehlt jedoch an dieser Stelle der Zug, den der Bundahišn, z. T. auch Porphyrios und schliesslich auch die spätere jüdische Sage vom faulenden Meeresfürsten erhalten hat, nämlich dass das Meer infolge des in ihm untergegangenen Riesengeschlechtes salzig wurde. Er steht aber bei Ymir an falscher Stelle, sofern gleich anfangs die Entstehung des Riesen selber aus den Giftströmen hergeleitet wird. Wie bei Berossos folgt auch in der Edda auf die Flut die Neuordnung der Welt, ein Zug, der auch in anderen Flutsagen immer wiederkehrt. Dass der der Köpfung entgegen Sehende noch Anordnungen trifft, wie sein Blut nützlich zu verwenden sei, erinnert an zahlreiche Sagen, in denen der verendende weise Unhold seinem Mörder noch Lehren über den Gebrauch seiner Körperteile gibt. Es folgt die Verbannung der Riesen-Titanen an die Ränder der Erde und das Entstehen der Menschen aus den beiden Bäumen (Askr u. Embla), zu der wir von Porphyrios und aus dem Bundahišn lernen, dass es ein Doppelbaum gewesen sein muss, der aus dem Samen oder Aase des Ermordeten hervor wuchs. Dem Samen entspricht bei Omorka das Blut, das mit dem Lehme vermischt wird, wie auch Askr und Embla am Meeresstrande, also dort erwachsen, wo sich Ymirs Blut mit dem Sande mischt. Noch näher dem Porphyrios steht die eddische Meinung, dass die Zwerge wie Maden in der Erde, Ymirs Fleische, wuchsen, aber erst von den Göttern Verstand erhielten. Sie stehen hier deutlich an Stelle der Menschen selber und bilden übrigens auch Menschen (Woluspâ 10), wie Hephaistos. Beachtung verdient auch, dass bei Berossos die Menschen aus Lehm nach der einen Fassung deshalb Anteil am göttlichen Denken besitzen und Verstand, weil ihnen das Blut aus dem Haupte des Gottes beigemischt ist; das erinnert an die orphische Lehre von den titanischen und dionysischen Kräften im Menschen (s. o.).

Wie Ymir ist auch Adam ursprünglich Zwitter. Beide sind mit Phanes, Agdistis, Prajāpatiš, aber auch mit Tuisto (vgl. Mitra Sp. 154), Mannus und dem indischen Manuš, dem Sohne des Wiwaswān, zu vergleichen, der in Iran *Jama* (geminus) heisst und ebenfalls Träger einer Flutsage (Widēwdāt II) ist. Wie einen indischen Jama gibt es aber auch einen iranischen Manuš, von dem eben Manoščiθra stammt, der in Babylon herrschte, ganz wie die Söhne des Xisuthros — die berosianische Sibylle sagt: Zrwan, Titan, Japet — nach Babylon ziehen sollen. Jama ist Herrscher im Totenreiche, und dasselbe ist Minos. Sein Sohn Glaukos war schon vorhin neben Dionysos, den „kleinen Zeus" zu stellen; ein kleiner Zeus ist aber auch Deukalion seinem Namen nach (Usener), und es stimmt also sehr gut, wenn auch Deukalion Sohn des Minos ist und der Pasiphae (Ilias XIII 450 ff., Odysseia XIX 178 ff.). Bei Apollodoros ist Deukalion auch Sohn des Prometheus, seine Tochter heisst Protogeneia; bei Pherekydes zeugt Prometheus selber mit Pyrrha die Protogeneia. Also ist Protogeneia Pandora (vgl. über diese Real-Enz. d. kl. Altertumswissensch. IA Sp. 66 und 72) und in allen Fassungen, welche den Helden allein die Flut überdauern lassen, auch Pyrrha. Das sieht man recht gut bei Manuš; denn Idā entsteht im Borne aus Butter, Milch, Molke und Matte, und Mitra-Waruna machen auf sie ihren Anspruch geltend, indess sie sich dem Manuš gibt. Eine ältere indische Fassung dieser Gestalt ist Ušās, die Tochter des Prajāpatiš (Hillebrandt, Ved. Myth. II 52). Neben der Pandora steht ein Pandoros in der valentinianischen Gnosis, neben der Ušās ein Rudra-Ourios

[1] Vgl. Wilkina-Saga Kap. 20.

Digitized by Google

(Hillebr. II 205 f.), und zu vergleichen ist in der schon angeführten Erzählung bei Firmicus Maternus, wie zu dem neuen Dionysos Zeus den Lehm, Athena das gerettete Herz und Seilenos-Polyidos (vgl. bei Pandora den Hephaistos) das Leben beisteuert. Eine kretische Flutsage ist also gar nicht zu umgehen, und sie muss an Minos und dem Minos-Sohne gehaftet haben. Da die Wasser der Flut auch sonst heiss sind und vom Ofen Gottes oder Noahs ausgehen, haben wir anzunehmen, dass die Flut dem brodelnden Dreifussbecken, das Zeus im Zorne umstiess, entquoll. Ein Nachhall davon ist auch noch bei Nonnos, Dionysiaka VI 229 ff., erhalten; dort entfacht Zeus aus Zorn über die Zerstückung des Dionysos durch die Titanen einen Sinbrand, den er mit der Flut löscht. Mehr Gewicht hat Ovidius, Met. I 151 ff.; der Molosser Knabe, den Lykaon dem Zeus vorsetzt, ist offen sichtlich Dionysos. Der erzürnte Gott tilgt das sündige Geschlecht der aus dem Blute der Giganten entstandenen Menschen durch die Flut hinweg und verwandelt den Lykaon in einen Wolf. Daneben steht die Verwandlung des vor der Flut fliehenden Geschlechtes der Giganten (Turmbauer; vgl. Memnon II 112 ff. und meine Einleitung in das Popol Wuh S. 95) in Affen; ein Gegenstück dazu, das auf Ymirs Flut Bezug haben muss, ist, dass Hymir (Edda S. 26 Gering) der Affensohn gescholten wird.

So weit diese Dinge auch abseits von der Omorka des Berossos zu führen scheinen — es ist doch erst auf diese Weise möglich, allseitig zu erhärten, dass an ihr wirklich eine Flutsage haftete, und zu zeigen, wie trotz aller grund legenden Unterschiede, die zuerst hervor treten, bei genauer Betrachtung der innige Zusammenhang deutlich wird, der sie mit anderen Flutsagen verbindet, von denen jeder zugibt, dass sie der zweiten „eigentlichen" Flut, der babylonisch-biblischen, wirklich nahe verwandt sind. Es wurden also nicht bloss Brücken zwischen den Völkern sondern auch zwischen den Fassungen geschlagen, so dass jetzt schon auch ein besseres Urteil über den berühmten Bericht des Berossos möglich ist, der von der Flut handelt, die *Ksisuthros*, der Sohn des Ardates überdauerte. Ist der Name Omorka bei Berossos iranisches Gut, dann ist es jetzt auch schon nicht mehr sicher, ob die Namen der Söhne des Xisuthros wirklich erst der Sibylle zukommen. Babylonische Namen solcher Söhne kennen wir nicht, die biblischen sind nicht vorauszusetzen, und wir müssen die gebotenen so nehmen, wie sie sind. Dem Aë würde bei Berossos Kronos entsprechen; aber der ganze „babylonische Apparat" der durch einander und gegen einander wirkenden Götter fehlt, der Steuermann (Keilschr. *Pusur-Bel*) hat keinen Namen, und sonstige Anhaltspunkte sind bloss der Ausgang und das Ziel der Fahrt. Vor der Flut vergräbt Xisuthros auf den Befehl des Kronos in der Sonnenstadt Sippara (aus ספר als Bücherstadt gedeutet) alle Bücher, in die er Anfang, Mitte, Ende der Dinge aufgezeichnet hat. Das ist ein Zug, der keilschriftlich völlig fehlt, wohl aber von Set, dem Erfinder der Schrift, ganz ähnlich überliefert ist. Sein Geschlecht zeichnet das ganze Wissen auf Lehm gegen den Sinbrand, auf Stein gegen die Sinflut auf (Josephus Flavius, Antiqu. I 70; vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 183), darin genau dem Taḫmo-rupiš entsprechend (Windischmann, Zoroastrische Studd. S. 208), der ebenfalls als Erfinder der Schrift gilt; die Dēwas haben sie ihn gelehrt, und er besitzt als eine Art Kulturbringer (wie Prometheus) reiche Beziehungen zu Jama und dem Salomo der Legende. Wir bleiben also mit der Einleitung der Flutsage des Berossos genau im selben Kreise, in dem wir uns auch schon vorhin bei der Erläuterung der Weisheit seiner Sibylle bewegten. Und andererseits fehlt der keilschriftlichen Flutsage ebenso wie der biblischen völlig diese Verknüpfung von Flut und Kulturbringer, dieser Gedanke, dass die Kultur von den Dēwas stamme und eine Verderbnis des Menschengeschlechtes sei. Ziel der Fahrt ist das korduäische[1] Gebirge in „Armenien"; ein Felsen dortselbst wird als Ueberrest der Arche ausgelegt; den Asphalt, den man von ihm bricht, benützen die Einwohner der Gegend zur Abwehr von Krankheiten. Damit ist die Sage örtlich mit noch grösserer Bestimmtheit festgelegt als die indische, die auf dem Himālaja den „Schiffsankerplatz" nennt, oder die hellenische mit ihrem Parnassos. Der Anschluss der 3 Brüder und ihrer Schwester Astlik an Berossos wird dadurch noch enger, die ganze Erzählung rückt immer entschiedener von der keilschriftlichen Flutsage ab, welche das Schiff an einem Berge *Niṣir (Nimuš?)* am linken Ufer des unteren Zab in Lullu-Land[2] landen lässt. Es bleibt also bloss der Name *Ξισουθρος-Sisythrus* übrig. Buttmann (Mythologus I 192 — im Jahre 1828 erschienen, also vor Entdeckung des Keilschrifttextes geschrieben!) hat ihn aus dem *Δευκαλιωνα τον Σκυθεα* der Flutsage bei Lukianos, de dea Syria 12 (z. St. vgl. OLZ 1913 Sp. 128 f.) heraus zu lesen gesucht, und H. Usener, Sintflutsagen S. 48, meint, man habe in dem **Sisythes* dann wohl den Namen des Vaters zu erkennen. Das ist aber recht hart, und eine

[1] Ararat im Targum (zu Gen. 8,4) קרדו genannt! Vgl. zur ganzen Frage Šanda, Unters. zur Kunde des alten Orients (MVAG 1902, 2 S. 14 ff.).

[2] Vgl. Ungnad-Gressmann, Gilgameš-Ges. S. 70 und neuerlich Hüsing in OLZ 1918 Sp. 46.

Digitized by Google

Konjektur solcher Art kann natürlich nicht „beweisen" (wie Gressmann a. a. O. S. 216 meint), dass die Sage des syrischen Hierapolis aus Babylon stammt, zumal auch gegen die babylonische Herkunft des Namens Xisuthros Bedenken walten. Erwägt man vollends den Skučen-Einfall in Bambyke, dann wird Buttmanns Vorschlag wohl noch fragwürdiger. Also bleibt sein **Sisythes* eben besser ganz aus dem Spiele. Das überlieferte *Ξισουθρος* nun soll auf ein **Ḫasīs-atra* zurück gehen, das aber keilschriftlich nicht bezeugt ist. UTnapištim heisst im Texte bloss *atra ḫasīs,* eine Bezeichnung, die er mit Adapa teilt und mit dem Adlerjungen, das seinen Vater vor der Nachtschlange warnt. Ob sie ein richtiger Name ist, scheint da doch recht zweifelhaft, und ob man solch einen „Schlaukopf" auch zu einem „Kopfschlau" machen dürfe, noch mehr. Man hätte die Namen sicherlich nicht zum Stimmen gezwungen, wenn man nicht von der babylonischen Herkunft der Flutsage des Berossos schon durch den Titel seines Werkes so völlig überzeugt gewesen wäre. Jetzt, wo die Gründe gegen solches Vorurteil wohl hinreichend ausführlich dargelegt sind, wird man allen Anlass haben, das Verfahren von damals etwas kühler zu überprüfen. Mir scheint die Deutung von *Ξισουθρος* aus *ḫasīsatra* nicht nur gezwungen, sondern schon der Versuch, den Namen gerade babylonisch zu deuten, wo doch der Inhalt der Erzählung dazu keinen Anhalt bietet, höchst willkürlich. Lässt man aber die eingebürgerte Annahme, wie sie es verdient, fallen, dann ist *Sisythrus* wieder eine gleichberechtigte Form, neben der sich *Ξισουθρος* aus der Verschreibung von ς in ξ erklärt.

Ueberblicken wir das Ergebnis: für Iran ist ein unerwarteter Zuwachs zu verzeichnen, für die Bibel und die mythenhaltigen Keilschrifttexte, in die man aus den vermeintlich unmittelbar zugehörigen Fassungen ohnedies nicht sonderliches Licht zu bringen wusste, kein irgend nennenswerter Verlust. Aber neue Fragen tauchen immerhin auf. Schon Fritz Röck ist in seiner Besprechung von Gorions Sagen der Juden im Mitra Sp. 49—55 so tief in das iranische Sagengut hineingeraten, dass es ihm schwer zu entscheiden schien, ob dieser iranische Einschlag „schon in der Bibel oder erst in den hagadischen Erläuterungen zu ihr am Werke ist". Einen ähnlichen Eindruck mag mancher Leser auch bei der obigen Untersuchung öfter gewonnen haben, obwohl ich mich möglichst darauf beschränkte, die fälschlich zwischen Berossos und den babylonischen Fassungen gesponnenen Fäden zu zerschneiden. Ist es doch auffallend genug, dass auch die Fahrt der Arche nach einem Berge Araṛtu geht, also die biblische Flutsage eine Ortssage ist; deren Fahrtziel wir doch in einem „Armenien" suchen müssen, wenn es auch nicht das Armenien ist, in dessen Berge Masis man es später suchte. Da scheint es hart, Noaḫ ohne Weiteres von Utnapištim herzuleiten. Allein ich erwähne das nur, um zu zeigen, dass ich an diesen Fragen nicht sorglos vorbei gegangen bin. Sie können nicht alle zugleich erledigt werden, sondern nur eine nach der anderen, und es wäre mir eine Freude, wenn sich für dieses Mal zunächst der Versuch bewährte, über Berossos mehr Klarheit zu schaffen.

Kaspisches V: **lata* = Eheweib?

Von Georg Hüsing[1].

Da ich an verschiedenen Orten bereits den Stoff für die beiden kaspischen Lautgesetze zusammen getragen habe (z. B. Memnon IV S. 28 f.), will ich sie für diesmal anfänglich als bewiesen ansehen und einmal den Versuch machen, ob wir mit ihrer Annahme nicht noch weiteren zugehörigen Wortstoff uns erschliessen können. Man vergesse nicht, dass ich hier bemüht bin, sozusagen die Grundzüge der Grammatik einer Sprache zu gewinnen, von der wir bisher doch wohl keinen einzigen Text besitzen, obgleich ich nicht zweifeln kann, dass wir noch welche finden werden. Nur das Interesse des Historikers treibt hier dazu, einen Einblick in die verwandschaftlichen Verhältnisse dieser „unbekannten" Sprache zu erlangen. Man erinnere sich also der ersten Entzifferungsversuche an den Keilschrifttexten von Persepolis und Bagistan, die eben notwendig waren, sonst hätten wir heute keine Keilschriftforschung; und die Lage war damals doch wesentlich ausdrucksvoller als heute gegenüber dem Kaspischen. Was aber bisher über diese Sprache geschrieben worden ist, beweist doch, dass das ausgesprochene Bedürfnis vorliegt, sie endlich sprachwissenschaftlich „einreihen" zu können; die bisherigen missglückten Versuche sind also wohl die beste Rechtfertigung für meine Bemühungen, die natürlich sich ihre Methode durch den Stoff und den Sachverhalt müssen vorschreiben lassen. Die beste Methode ist unstreitig diejenige, die uns dem Ziele näher führt.

Die beiden „Lautgesetze" lauten also:

1. Südelamischem altem *u*, das in jüngerer Sprachform als *i* auftritt, entspricht nordelamisches *a*.

2. Südelamischem *r* entspricht kaspisches *l*.

Dabei gilt 1 natürlich auch für das Kaspische

[1] Da die Korrektur des Autors nicht eingetroffen ist, drucken wir den Aufsatz nach eigener Verbesserung der Druckfehler ab. D. R.

Digitized by Google

als eine nordelamische Mundart; ob wir für 2 auch werden eine Einschränkung machen können, um welche *r* es sich handelt oder ob das Gesetz für alle *r* gelte, ist noch nicht auszumachen.

Wir haben wohl zum mindesten das Recht, wenn nicht die Pflicht, die eben heraus gestellten Lautgesetze versuchsweise auch auf solche elamische Wörter anzuwenden, deren kaspische Gegenstücke uns nicht bekannt sind.

Dabei kann man „Gegenstücke" zunächst in zweierlei Sinne verstehen: der Bedeutung und der Form (oder Etymologie) nach. Im ersteren Falle könnte man durch Konstruieren der kaspischen Form eines elamischen Wortes vielleicht ein Erzeugnis gewinnen, das zwar immer noch nicht einem überlieferten Worte *ganz* entspräche, ihm aber doch so nahe käme, dass die noch bleibenden Unterschiede zur Ermittelung weiterer Lautgesetze führen könnten, wenn man den Eindruck hat, dass doch offenbar das gleiche Wort vorliege oder eine Ableitung vom gleichen Stamme. Wir könnten aber auch auf Gegenstücke der Form nach stossen, die wir bisher in anderer Bedeutung angesetzt haben, und dann ist zu erwägen, dass ja unsere Uebersetzungen fast alle „geraten" sind, so dass die formelle „Gleichheit" — unter Berücksichtigung der Lautgesetze uns vielleicht ein genaueres Bestimmen der Bedeutung ermöglicht. Auf alle Fälle aber muss aus derartigen Versuchen etwas zu lernen sein, es werden neue Möglichkeiten, an die man sonst nicht denkt, in den Bereich der sinnlichen Greifbarkeit, durch Sehen und Klang, gerückt, die als Vergleichsunterlagen für etwa entsprechende Wörter auch anderer kaukasischer Sprachen, alter wie heutiger, dienen können; auch kann man nicht vorher wissen, ob dadurch nicht manche unserer heutigen Voraussetzungen in ein anderes Licht gerückt, vielleicht gar unmöglich gemacht werden.

Treten wir mit solchem Gedanken einmal an das elamische Wort *rūtu* = „Gattin" heran.

Das Wort begegnet uns bereits im Friedensvertrage des Naram-Sin (Rückseite Kol. 4) in der Verbindung *rutu niri* (= deine Gattin). Dabei fällt auf, dass das Wort noch beide *u* hat, während für *nu-ri* schon *ni-ri* geschrieben wird. Letztere Schreibung finden wir aber auch in *rika* statt *ruka*, in *Na-hi-ti* für *Na-hu-te* (Nahhunte), dürfen uns also über das *i* in so früher Zeit nicht wundern. Der Vertrag ist in direkter Rede gehalten, wie schon das erste Wort *Hapti* (= „Höret!"), und weiterhin der Satz *piti-r Naram-Sin-irra piti-r uri* (der Feind des Naram-Sin [soll] mein Feind [sein]) zeigen. An der Bedeutung von *rutu niri* — Scheil übersetzt *la femme niri* (das letztere Wort allein bei ihm kursiv), wusste also 1911 noch nicht, was *niri* ist! — kann also kein Zweifel sein; gemeint scheint die Gattin des Naram-Sin.

Auffällig könnte nur erscheinen, dass in einem Texte, der bereits *i* statt *u* schreibt, gerade *rutu* doch seine *u* behalten hat. Aber auch das steht nicht allein, denn wir finden im Bronzetexte des Šilhak-Insušnak (N. 45 meiner „Quellen" IV Zeile 2) auch *rutu* in Beziehung auf die Nahhunte-utu, ebenda (in IX) in Beziehung auf Kiri-riša als göttliche Gattin, in XII aber *ani rutu mu-k-ne* (etwa das „das Weib [des Frevlers am Texte] soll nicht niederkommen), wo nicht Ehrfürchtiges gemeint ist. Man hat also *rutu* in erhabener Rede in hohem Sinne beibehalten, sonst sagt man *ritu* oder vielmehr schon *riti*, wie der Plural *riti-pe* (M 51) zeigt.

Hier liegt also der Fall vor, dass älterem *u* ein jüngeres *i* entspricht, dass also im Kaspischen als *a* erscheinen müsste, und dem *r* würde natürlich ein *l* entsprechen. Das Wort *rūtu* würde also kaspisch nach den beiden Lautgesetzen **lāta* lauten müssen. Belegt ist es nicht.

Scheil (in Tome III S. 64) schrieb 1901: „Bien mieux, *rutu* est certainement le mot sémitique *ru'tu*, *ruttu*, féminin de *rû'a rua*, rac. רע, qui a précisément le sens de „compagne, amie". — Es wäre doch wohl verwunderlich, wenn gerade dieses Wort ein semitisches Lehnwort wäre, während es doch die Wörter für Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester nicht sind, und da ausser der ausgesprochenen Semitomanie, mit der Scheil das Elamische behandelt hat, nicht der geringste Anlass vorliegt, das Wort für semitisch zu halten, so gehe ich darauf natürlich auch nicht weiter ein. Jede letzte Möglichkeit einer semitischen Etymologie verschwindet sowieso, wenn meine weiteren Vergleiche sich bewähren.

Ich habe natürlich sofort an das lykische *lada* erinnert, denn trotz der scheinbaren Grösse der Entfernung und des Abstandes des Lykischen vom Elamischen finden wir ja auch sonst, dass in den heutigen kaukasischen Sprachen derartige Wörter übereinstimmen, auch wo die Grammatik es nicht tut, wenigstens äusserlich nicht. Es ist gerade eine Eigentümlichkeit der heutigen Kaukasus-Sprachen, dass die „Formen" auch dort ganz verschieden erscheinen, wo innerlich der gleiche Aufbau vorliegt, so dass auch innerlich nahe verwandte Sprachen äusserlich stark voneinander verschieden sind. Ein wesentlicher Grund ist der, dass die Sprache mit Prä-, In- und Suffixen arbeitet; sobald diese verschieden sind, entstehen natürlich ganz andere „Formen", die eben eigentlich gar keine Formen im Sinne der arischen und semitischen Sprachen sind, und sie fallen um so verschiedener aus, je lautärmer die Stämme sind. Da es sich aber hier um eine unveräusserliche Eigentümlichkeit handelt, müssen wir natürlich auch für die altkaukasischen Sprachen voraussetzen, dass sie infolge der Verschiedenheit der Suffixe äusserlich viel verschiedener gewesen sind als die arischen oder semitischen Sprachen. Daran zu erinnern dürfte zeitgemäss sein, da gegenüber dem berechtigten

Digitized by Google

Bestreben, die altkaukasischen Sprachen nun auch zu einer Einheit zusammenzufassen, aus der Verkennung dieser Eigenart immer wieder Missverständnisse erwachsen, so dass man auf Grund äusserlichster Aehnlichkeiten lieber versucht, einzelne von ihnen zu arischen oder semitischen Sprachen zu stempeln, ohne auch nur zu erwägen, wie leicht bei der reichen Mannigfaltigkeit der Suffixe bei Berührung mit anderen Sprachstämmen ein äusserer Ausgleich an die Formen dieser erfolgen konnte und wie ungemein trügerisch schon dadurch die „sichersten" Gleichungen werden.

Obgleich also das Chaldische seinem Aeusseren nach sehr wenig wie eine Verwandte des Elamischen aussieht, ist es doch recht beachtenswert, dass in dieser Sprache das Wort für Weib *lutu* lautet, also förmlich eine Zwischenform zwischen südelamischem *rutu* und dem erschlossenen kaspischen **lata* darstellt. Dabei ist aber zu beachten, dass wir Anlass haben, das *l* für älter zu halten als das südelamische *r*; die jüngeren *l*-Laute scheinen auf laterale Zungenstosslaute zurückzugehen, also nicht die Fortsetzung alter *l*-Laute zu sein, und zwar ist diese Annahme so gut wie beweisbar[1]. — Ich vermute aber, dass wir das gleiche auch für das chaldische *l* wie für das ihm doch wohl entsprechende kaspische werden anzunehmen haben, so dass dem kaukasischen Sprachstamme die *l*-Laute von Hause aus gefehlt haben würden.

Ich finde nämlich bei Roderich von Erckert als awarisches Wort für „Eheweib" ein *thladi* angegeben, d. h. nach seiner Umschrift, mit einem der lateralen Stosslaute. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, dass das ein anderes Wort wäre als unser *rutu*, *riti*, *lutu*[2], *lata*, *lada*.

Von den altkaukasischen Sprachen grenzt westlich an das Chaldische das Mitani. Hier wird das Wort für Eheweib *aš-ti* geschrieben, mit jenem *aš*-Zeichen, das auch *rum* oder *rū* gelesen werden kann. An einen sprachlichen Zusammenhang mit assürisch *aššatu* zu denken war sicher verfehlt, und höchstens könnte man annehmen, dass das Wort um dieses Anklanges willen im Mitani mit dem *aš*-Zeichen statt mit dem gewöhnlichen *ru*-Zeichen geschrieben worden wäre. (So Bork, Mitanisprache S. 79, der auf das im Orient übliche Streben hinweist, die Schreibung so einzurichten, dass der Text für Angehörige verschiedener Sprachen möglichst leicht verständlich wird.) Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit der Lesung, deren Erschliessen wir gerade Bork zu danken haben: das Mitani hat den Laut *o*, und es wäre leicht möglich, dass man *aš* im Unterschiede von *ru* als **ro* verwendet hätte. Bork liest *rūti*, was durchaus möglich ist, da das Zeichen eben auch langes *ru* ausdrücken könnte, verweist aber auch auf die weitere, mir hier nicht wahrscheinliche Möglichkeit, dass *ašti* aus älterem **rti*, *rtu* entstanden wäre unter dem Einflusse derselben Bevölkerungsschicht, die im Babylonischen ein *r* in *š* veränderte. Schon 1892 hatte Jensen in ZA VII S. 180 f. auf *uš-gu*, vermutlich = *urgu* (für *urku*) aufmerksam gemacht, das sich in einem El-Amarnabriefe, also aus der Mitani-Zeit, findet. Es ist der 315. Brief bei Knudtzon[1], geschrieben von Bu-Ba'al von der Stadt Jursa, offenbar aus dem phoinikischen Gebiete oder dessen nächster Nachbarschaft. — Ich würde vorziehen, *rōti* zu lesen, weil der ursprüngliche Vokal der ersten Silbe wohl ein *a* war; doch sei hier gleich angemerkt, dass das *aš*-Zeichen auch den Laut *ri* hat, so dass man zur Not auch *riti* lesen könnte.

Mit dem Mitani aber sind wir bereits an der syrischen Grenze, d. h. in alter Zeit, an der hettitischen, und es ist wohl anzunehmen, dass das Hettitische wieder in engeren Beziehungen zum Lykischen stand. Wie das hettitische Wort für „Eheweib" hiess, ist noch nicht bekannt. Der erste Arzawa-Brief schreibt das Wort ideographisch, aber in Zeile 13 folgt dem Ideogramme *DAM* ein *an-ni*, so dass man als letzten Vokal wohl ein *a* annehmen muss. Es liegt also nahe, dieselbe Form einzusetzen, die wir für das Kaspische erschlossen haben und „**latanni*" zu lesen, wenn noch westlich vom Hettitischen die Form *lada* im Lykischen auftaucht.

Zur Vermeidung von Missverständnissen will ich hier einfügen, dass im Südelamischen das Suffix des persönlichen Subjektes im Singular, wenn das Wort im Deutschen den „bestimmten Artikel" haben würde, ein *r* ist. „Die Gattin" heisst also *rutu-r*, *riti-r*, „die Schwester" = *šuru-r*, „der Vater" = *atta-r*, die Mutter = *amma-r*, „der Bruder" = *ike-r*. Diesem *r* scheint mir im Kaspischen ein *š* zu entsprechen, es würde also „die Gattin" = *lata-š*, „die Schwester" = *šalu-š*, „der Vater" = *atta-š* usw. sein. Die Suffixe des Objektes stehen unmittelbar vor der Verbalform, ja, wenn diese das Infix *-ma-* enthält, sogar unmittelbar vor diesem, d. h. hinter dem Verbalstamme; sie sind also für gewöhnlich von dem Worte getrennt, zu

[1] Ob damit der georgische Ausdruck für „weiblich", *deda*, ebenfalls zusammenhänge, kann ich noch nicht beurteilen. Es würde darauf ankommen, ob in *thladi* mehr das Weibliche oder mehr die Ehe betont sei, denn im Lakischen (Kasikumükischen) soll *las* = Ehemann" sein („der mit einem Weibe Versehene?")

[2] Vgl. meine Quellen zur Gesch. Elams S. 91 f.

[1] Vgl. dazu Otto Weber bei Knudtzon, 2. Teil S. 1351.

Digitized by Google

dem sie gehören, bilden „wiederaufnehmende" Partikel, und wir bezeichnen sie dann als Objektive". Doch finden sich auch Fälle, in denen sie unmittelbar dem funktionellen Objekte folgen, z. B. beim Pronomen *u* = „ich", *u-n* = „mich", *nu* = „du", *nu-n* = „dich", *e* = „er, sie", *en (in)* = „ihn (sie)", ebenso *nuku-n* = „uns", *num-(u)-n* = euch", *ap-(u)-n* = „sie". Die „Objektivformen" lauten also eigentlich *rutu-n*, *šuru-n*, *atta-n* und so weiter, und dürften im Kaspischen wohl genau so gelautet haben. Ob ein Gleiches auch für sächliche Objekte gilt, vermag ich noch nicht mit Bestimmtheit zu sagen, denn *muru-n*, *liku-n* und andere könnten auch aus **muru-m*, **liku-m* verschliffen und letztere aus *muru-me*, *liku-me (lik(a)-u-me?)* verkürzt sein. — Im Chaldischen ist bekanntlich das entsprechende persönliche Subjektsuffix als *še* geschrieben, wahrscheinlich aber als *z* (stimmhaftes *s*) gesprochen worden. Die Schreibung ist ja assürisch, also wird *š* ein *s* meinen, und das wenig glaubwürdige *e* (vgl. freilich elamisch *re* [geschrieben *ri*] neben *r*) könnte leicht den Stimmton ausdrücken — die Entscheidung wird davon abhängen, ob assyrisches *z* ein stimmhaftes *s* oder eine Affrikata ist, doch ist auch zu beachten, dass die Assürer ein auslautendes stimmhaftes *s* überhaupt nicht zum schriftlichen Ausdrucke bringen konnten, da die entsprechenden Zeichen auch scharfes und schärfstes *s* bedeuten. Ueber den chaldischen Ausdruck des Objektes[1] wage ich lieber noch kein Urteil, so lange uns die neugefundenen Texte vorenthalten bleiben. — Im Mitani (Bork S. 12) finden wir wieder *š* als Subjektssuffix, *n* als das des Objektes, beides bei Personen. Doch ist oft die eigentliche Konstruktion noch ganz unklar, auch wo der Sinn unzweifelhaft ist. Diese Suffixe haben aber nach der Art ihrer Verwendung mit den arischen „Endungen" nichts zu tun, wie Bork (ebenda) bereits betont hat; es kann also von „Formen" nicht gut die Rede sein, geschweige denn von „Kasus", obgleich der äussere Eindruck ein ganz entsprechender ist wie in den arischen Sprachen. Es könnte uns in diesen Sprachen auch begegnen, dass das „Suffix" vor dem Objekte stünde!

„Der Vater" würde also voraussichtlich auch im Kaspischen, wie im Chaldischen und im Mitani *atta-š (atta-z)* lauten, und die Objektivform dazu *atta-n*. Das ist geradezu gemeinkaukasisch und wohl auch „urkaukasisch", und wenn die „Formen" im Hettitischen ebenso lauten, so ist das kein Gewicht in die Wagschale des Indogermanismus, und eine Entlehnnng aus arischen Sprachen ist wohl ausgeschlossen, wenn man das Elamische berücksichtigt, das um 2600 bereits im Friedensvertrage mit Naram-Sin verwendet wurde.

Jedenfalls aber können wir gespannt sein, welcher Ausdruck für „Eheweib" sich einmal aus den hettitischen Texten entpuppen wird! Wenn das Wort *lata* (oder ähnlich) lautet, dann wird es sich wohl nicht empfehlen, sich nach einer arischen Etymologie für lykisches *lada* umzusetzen. Hrozný, Die Sprache der Hethiter S. 40 A. 1 verweist auf Bernecker, Slav. etym. Wörterbuch I S. 682 f. für ein slavisches Wort *lada*, mit dem er das lykische zusammen stellen möchte. Auch auf diese Fragen, vielleicht sogar auf das slavische Wort, wird allmählich neues Licht fallen. Bedauerlich ist es, dass unsere drawidische Forschung noch so rückständig und von so wenigen vertreten ist. Gustav Opperts Tod dürfte da manche Hoffnungen begraben haben. Im Brahui (vgl. Borks „Vorarbeiten[1] zu einem Brahui-Wörterbuch" S. 6) heisst „Gattin" *arwat*. Bork trennt ab *ar-wat*, da *are (ari?)* = Gatte. Nach Caldwell heisst im Tamil „ein Weib" *oru-tti*, wobei *tti* das Suffix für „eine", dagegen *or(w)un* = „ein Mann"[2]; im Gönd ist *ār* = „ein Weib", im Telugu *ālu-u*. Das Brahui könnte einen auf den Gedanken bringen, dass *oru-tti* aus *orutt-ti* entstanden, die anderen Formen aber sehr stark verschliffen wären. Ein *orut* könnte zu elam. *rutu* zu stellen sein, nachdem wir doch heute wissen, dass das drawidische Personalpronomen geradezu mit dem elamischen übereinstimmt; auch erinnere ich an die nicht mehr zu bestreitende Verwandtschaft des „drawidischen" Wortschatzes mit dem kaukasischen, für die ich im Memnon IV (1910) S. 40 18 besonders bezeichnende Wörter zusammengestellt habe. Indessen, mit solchen „Lesefrüchten" aus Grammatiken und Wörterbüchern lässt sich nur unter besonders günstigen Bedingungen etwas anfangen, nicht aber im obigen Falle des *arwat*. Hier ist ein tiefes Eindringen in das Wesen der Sprache, ihre Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, sowie in den Lesestoff erforderlich, wie es der Historiker sich immer nur in wenigen Sprachen wird erwerben können. Wir brauchen dringend Fachleute, die wenigstens den Versuch machen, die kaukasischen und die drawidischen Sprachen nebeneinander zu bearbeiten, obgleich ja jedes dieser Gebiete stofflich ein Meer zum Ertrinken darstellt. Aber ein Anfang müsste doch wenigstens gemacht werden! Wäre es auch nur, um den ärgsten Dilettantismus zu steuern, der

[1] *ne* (geschrieben *ni*)?

[1] Programm der städt. Steindammer Realschule zu Königsberg 1908.

[2] Im Elamischen ist *ruhu* offenbar = „Mann", wenn es auch fraglich bleibt, in welchem besonderen Sinne.

Digitized by Google

sich gerade in unserer Zeit mit Untersuchungen über die „Ursprache der Menschheit" breit macht!

Enthalten aber obige Ansätze einen festen Kern, dann vergesse man nicht, dass sie auf einer Hypothese aufgebaut sind, auf einer konstruierten Wortform, die sich nach zwei Lautgesetzen als „kaspische" ergab, und dass diese Hypothese von genau der gleichen Art ist, wie diejenigen auf deren Schultern einerseits die Indogermanistik ruht, andrerseits die gesamte Keilschriftforschung. Erst lange nach der Aufstellung eines kaspischen **lata* entsann ich mich des chaldischen *lutu*, fand ich das awarische *thladi*[1] und brachte nun erst der Lesung *ruti* des Mitanischen und der Vergleichung mit dem lykischen *lada* grösseres Vertrauen entgegen. Aus dem elamischen *rutu* einen Zusammenhang mit *lada* zu erschliessen, hätte ich mich nicht getraut. Die neue Erfahrung dürfte aber lehren, dass auch solche Hypothese nicht unberechtigt gewesen wäre!

Erweist sich das Vorstehende als haltbar, dann wären wir zum ersten Male in der so lange schon herbei gewünschten Lage, ein kaukasisches Wort zugleich in allen bekannten altkaukasischen, zugleich aber auch in neukaukasischer Sprachform nachweisen zu können, ja sogar noch in einer Sprache, die allmählich ihren arischen Charakter zugunsten des kaukausischen aufgegeben hat und vielleicht auch bis ins Drawidische. Wir stellen die Wortformen noch einmal übersichlich zusammen:

Ungefähre „Urform":	*llata*
Awarisch	: *lladi*
Armenisch	: *elar*
Hettitisch	: **lata*
Lykisch	: *lada*
Kaspisch	: **lata*
Chaldisch	: *lutu*
Mitanisch	: *roti (?)*
Altelamisch	: *rutu*
Neuelamisch	: *riti*
Tamil	: *orutti (?)*

Nach diesem Worte kämen wir also zur Annahme etwa des folgenden Verwandtschafts-Verhältnisses:

Kaukasisch

Hettitisch — Kaspisch

Lykisch Chaldisch Mitani — Elamisch Tamil

[1] Das übrigens Bugge schon 1897 zu *lada* gestellt und mit dem armenischen *elar* = „Eheweib" verglichen hat. Er meint freilich *lada* sei „aus keiner kaukasischen Sprache entlehnt" und möchte das lyk. *d* aus armen. *r* ableiten. Ich würde meinen, es sei ein kaukasisches *llada* (ll im Sinne der irischen Schreibung „Lloyd") von den entlehnenden Armeniern in *elaṛa* umgestaltet worden, wie *māda* zur *mār*.

Wir müssen abwarten, wie weit dieses Verhältnis durch weitere Funde ähnlicher Art bestätigt werden wird.

Lexikographisches.

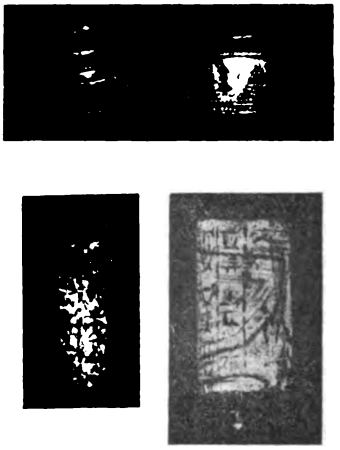
Von Bruno Meissner.

4. sihir kunukki.

Von der Wurzel *saḫâru* = herumgehen, umgeben ist ein Substantiv *siḫru* abgeleitet, das in mehrfachen Bedeutungen vorkommt.

Es bedeutet z. B. wie *limîtu* „die Umgebung"; z. B. Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon Z. 89: *12 âlânišunu dannûti bît-dûrâni adî 84 âlâni ša si-iḫ-ri-šu-nu gimirtu akšud* = 12 ihrer starken, befestigten Städte nebst 84 Städten ihrer Umgebung insgesamt nahm ich ein. Dann aber auch den einen Gegenstand umgebenden „Rand". *siḫir nâri* ist der „Rand" des Flusses; vgl. Jensen, KB. VI, 2, 34, 14: *annû ša ina parakki si-ḫir nâri iḳkâbû* = dies ist, was in der heiligen Kammer am Rande(!) des Flusses gesprochen werden soll. *siḫir magarri* ist der „Rand" des Rades, die Felge bei Streck, Assurbanipal 256, 23: *ušašḫar si-ḫi-ir (iṣ) magarri* = ich lasse sich drehen die Felge des Rades.

Hiernach wird auch *siḫir kunukki* den „Rand" des Siegelzylinders bezeichnen. Aber was soll der Vergleich Maḳlû III, 102 ed. Tallqvist bedeuten: *kaššaptu kîma si-ḫir (aban)kunukki annî liṣûdu lîriḳu panûki* = Zauberin, wie der Rand dieses Siegelzylinders möge dein Antlitz gelb werden und erblassen? Dieser Ausdruck erklärt sich, wie ich glaube, durch die besonders während der Hammurapizeit bestehende Sitte, den Siegelzylindern zu beiden Enden eine goldene oder bronzene, zumeist mit Filigranarbeit verzierte Kuppe aufzusetzen. Der Zauberin Antlitz soll also so fahl werden wie die goldene Kuppe des bei der Beschwörung angewandten



(Zylinder und Zylinderkappen.)

Digitized by Google

Siegelzylinders. Derartige Gold- und Bronzekuppen von Siegelzylindern sind uns noch mehrfach erhalten: Br. Mus. 89319 (vgl. Guide 160 Nr. 74) ist ein Zylinder mit einer Bronzekuppe; einige goldene Exemplare aus der Sammlung von Frau Dr. Hahn bringe ich vorstehend in Abbildung. In der Kassitenzeit liessen Leute, die sich eine Goldkuppe nicht mehr leisten konnten, den Rand der Zylinder wenigstens mit einer die Filigranarbeit der goldenen Kuppe nachahmenden Gravierung versehen. Abbildungen von solchen Zylindern oder von Abrollungen davon finden sich z. B. bei Clay BE. XIV, 15 Abb. 1; Pl. XV, Nr. 3, 8, 9, 11 und Meissner, Plastik S. 72 Abb. 125.

Ob der mehrfach sich findende Stein *sihru* (CT. XII, 28, 23a; 41, 9b; vgl. Delitzsch HW. 495; SAI. 9017) einen solchen, mit einer imitierten Kuppe versehenen Siegelzylinder bezeichnet, oder eine bestimmte Steinsorte, ist vorläufig noch nicht auszumachen.

Zur Ermordung Sanheribs.

Von C. F. Lehmann-Haupt.

In dieser Zeitschrift Bd. 20 Sp. 358 f. (Dez. 1917) hat A. Ungnad gegenüber F. Schmidtke[1] die Gründe geltend gemacht, die ihn bestimmen, die Ermordung Sanheribs nach Assyrien zu verlegen und dabei auf einen Aufsatz verwiesen, in welchem er diese Frage früher behandelt hatte und der unbeachtet geblieben war.

Da ich mich in der gleichen Lage befinde, so sei mir gestattet auf meine früheren Erörterungen hinzuweisen, umsomehr als sie sich mit denen von Ungnad, dem sie unbekannt geblieben sind, teils ergänzen teils decken. Die Frage, an sich schon von einigem Interesse, wird dadurch bedeutungsvoll, weil Schmidtke aus Sanheribs Anwesenheit in Babylon eine Sinnesänderung und eine Umkehr seiner babylonischen Politik herleiten möchte.

Ich habe ZA. XIV (1899) S. 375 Ašurbanabal Rm. I Col. 4 Z. 70 ff. wie folgt, übersetzt: „Die übrigen Leute liess ich an den Stierkolossen, an denen man meinen Grossvater Sanherib ermordet hatte, als Totenopfer (Sühnopfer) für ihn töten." Ich fügte hinzu: „Dass dies in Babylon geschehen sei, sei nicht gesagt und nicht zu folgern, im Gegenteil. Vorher, Z. 65 stehe ja ausdrücklich, dass man die gefangenen Babylonier vor Ašurbanabal gebracht habe, der, so wenig wie er je Aegypten betreten habe, auch gar nicht in Babylon gewesen zu sein braucht. Sanherib sei Objekt, nicht Subjekt von *ispunû* sie hatten ermordet, man hatte ermordet. Ein Totenopfer für Sanherib habe, von anderem abgesehen, nur Sinn gehabt an der Stelle, wo er ermordet worden war, nicht, wo er früher Mordtaten hatte begehen lassen[1]. Der Tempel des Nusku, in welchem nach dem AT Sanherib ermordet wurde, habe sich sicher in Assyrien befunden, umsomehr als ja Babylon damals zerstört war. Dagegen folge aus der Stelle mit historischer Schlüssigkeit, dass an der Ermordung Sanheribs babylonische Zettelungen beteiligt waren.

Wie jetzt Ungnad, so hielt und halte ich es also für ausgeschlossen, das Totenopfer für Sanherib in der zerstörten und, wie Ungnad richtig betont, entweihten Stadt Babylon stattfinden zu lassen, und ich muss es daher gleich ihm ablehnen, die Stellen des alten Testaments so zu emendieren, dass sich als Stätte der Mordtat der von Sanherib zerstörte Tempel des Marduk (מרדך für נסרך) in Babylon dabei ergibt (Winckler, KAT[3] 85). Neben die früher ziemlich allgemein angenommene Verbesserung des נסרך in נסוך (Nusúk) = Nusku tritt nun eine andere Möglichkeit, die wohl den Vorzug verdient: Ungnad, der uns als richtige Aussprache für NIN.IB Nimurta (aram. אנושת = **inwušta* für *niwušta* aus *nimurta*, *nimurda*[2]) kennen gelehrt hat, schlägt vor, statt נסרך vielmehr נמרד = Nimurta zu lesen.

Mit Recht betont ferner Ungnad, dass wir

[1] *Assarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien. (Altor. Texte u. Untersuchungen I 2*, herausgegeben von B. Meissner) S. 109 ff., 113.

[1] Bezog sich auf Jensens Uebersetzung KB II 193 — „Die übrigen Leute bei (?) den Kolossen (*[Šedu (+ ?) lamassu =]* dem Koloss), wo schon mein Grossvater Sanherib niedergeschlagen hatte —, damals zu seiner Speisung schlug ich dort jene Leute nieder" und die von Meissner ZA X (1895) S. 80 f.: „Die Ueberlebenden machte ich an den Stierkolossen, wo schon mein Grossvater Sanherib ein Blutbad angerichtet hatte, jetzt zu seinem Totenopfer nieder."

[2] Das *t* erhält den Stimmton unter dem Einfluss des vorangehenden stimmhaften *r*: progressive Assimilation: *Nimurt(a)* wurde *Nimurd(a)* (= Nimrōd). תגלת in Tiglatpilesar ist nicht = *Tukulti*, sondern = *Tuklat*: das *k* wird stimmhaft unter dem Einfluss des folgenden *l*. Daher meine Umschrift *Tuklatabileširra*, *Tuklat-Nimurta* usw. Man darf also nicht von einem Wechsel von *t* und *d* und von einem analogen Wechsel von *k* zu *g* im Assyrischen schlechthin reden, wie Ungnad a. a. O. Sp. 359 Anm. 2 tut. — Zu dem Uebergang von *r* zu *š* (zunächst ž), der in אנושת vorliegt, ist neben šipištu für šipirtu (Ungnad OLZ 1907 Sp. 5 f.) noch hinzuweisen auf maštu für martu „Tochter" V R 39, 67c, worüber ich *Šamašiumukin* (1892) B. I S. 159 gehandelt habe.

Digitized by Google

mit *šedu* und *lamassu* in Babylon bis auf weiteres nicht rechnen dürfen. Ebenso scheint es mir ausser Zweifel zu stehen, dass Esagila bei Sanheribs Tode keinenfalls so weit wieder aufgebaut war, „dass dort feierliche Königsopfer stattfinden konnten". Hat doch nicht einmal Assarhaddon, der sich die Wiederherstellung des Tempels und die Rückführung des Marduk aufs lebhafteste hat angelegen sein lassen, dieses Ziel seines Strebens erlebt. Erst seinen Söhnen Assurbanabal und Šamaššumukin ist es vorbehalten geblieben, das väterliche Vermächtnis auszuführen.

Andererseits aber würde Assurbanabal nicht gefangene Babylonier am Eingang des Nimurta-Tempels in Niniveh als Totenopfer für seinen Grossvater hinschlachten lassen, wenn nicht die Ueberzeugung bestanden hätte, dass die Babylonier bei der Ermordung Sanheribs ihre Hand im Spiele gehabt hätten, und es ist schwerlich zu bezweifeln, dass die Mörder Sanheribs die den Unwillen, den Sanheribs Behandlung Babylons und der Babylonier bei diesen und selbst bei einem Teil der Assyrer erregt haben wird, bei ihrem Vorhaben verwerteten und in Rechnung stellten.

So ist Sanherib als Feind der Babylonier und mit ihrer Billigung, wenn nicht auf ihr Betreiben, gefallen. Mit einer Sinnesänderung Sanheribs Babylon gegenüber, wie sie Schmidtke hauptsächlich aus seiner vermeintlichen Anwesenheit in Babylon bei seiner Ermordung folgern will, haben wir nicht zu rechnen. Die Anordnungen zum Wiederaufbau von Esagila sind nicht ihm zuzuschreiben. Vielmehr bleibt es dabei, dass sie von Assarhaddon ausgingen.

[Nachschrift. Seit ich Obiges in Konstantinopel (März 1918) niederschrieb und im Frühjahr der Redaktion übersandte, hat Schmidtke OLZ 1918 Juli/August) Sp. 169 seine Ansicht Ungnad gegenüber verteidigt, ohne dass ich mich zu einer Aenderung meines Standpunkts veranlasst sähe. Dass Babylonier nur dann für die Ermordung Sanheribs verantwortlich gemacht werden konnten, „wenn die Tat in Babylonien stattgefunden hatte", trifft, wie meine obigen Darlegungen zeigen, nicht zu. Mit dem argumentum ex silentio, ist wie im allgemeinen, so gerade bei den assyrischen Königsinschriften, wenig anzufangen. Dass Assurbanapal nicht in Aegypten gewesen ist, lassen die Annalen in ihren verschiedenen Fassungen nicht erkennen. So wissen wir auch nicht (s. o.), ob er persönlich am Zuge gegen Babylonien beteiligt war. Dinge ferner, die allgemein bekannt sind, werden nicht besonders erwähnt. Dazu gehörte für die Assyrer auch der Ort der Ermordung Sanheribs. Marduk, dessen Tempel Sanherib zerstört und dessen Bild er nach Assur entführt hatte, konnte unmöglich als der Gott Sanheribs bezeichnet werden, wohl aber jedes Mitglied des assyrischen Pantheons; die Wendung des AT so zu urgieren, dass nur der Hauptgott gemeint sein könne, ist unzulässig. Dass die Babylonier *sêdus* und *lamassus* kannten, hat auch Ungnad nicht bestritten, sondern nur betont, dass Orthostaten als Torwächter in babylonischen Tempeln nicht nachgewiesen seien. Dass Nebukadnezar an den Eingängen seiner Bauten eherne Stierbilder und Prachtschlangen aufstellte, die einen apotropäischen Zweck hatten, ist richtig. Aber als *šedu* und *lamassu* werden sie nirgends bezeichnet, und ob es nicht eine Neuerung Nebukadnezars war, wissen wir nicht. Dass der assyrische Chronist die zu Assurbanabals Zeit für Babylon an Tempeln nicht nachweisbaren ehernen Gestalten als *šêdu* und *lamassu* bezeichnet habe, um seinen Landsleuten die Oertlichkeit der Ermordung Sanheribs anschaulicher zu machen, ist eine petitio principii.

Mit einem Wort: nirgends liegt ein Zwang vor — und darauf kommt es an — die Ermordung Sanheribs nach Babylon zu verlegen und daraus auf eine sonst völlig unbezeugte, unseren übrigen Nachrichten und dem Charakter Sanheribs völlig widersprechende Sinnesänderung Sanheribs zu schliessen.

Korrekturzusatz, Innsbruck, 30. Okt. 1918.]

Ueber die ältesten Münzen.

Von Otto Schroeder.

Durch meine Bemerkungen zu 2. Kön. 12, 5—13 in OLZ 1916, Sp. 228 ff. veranlasst, hat C. Niebuhr ebda., Sp. 331 darauf hingewiesen, dass das genannte Kapitel schon für die Zeit des Joas (c. 800 v. Chr.) den Umlauf gemünzten Geldes voraussetzt. Da dieses erst rund zwei Jahrhunderte später aufgekommen sei, liege hier keine alte Ueberlieferung vor. — Es ist vielleicht nützlich, diesen angeblichen Anachronismus zu benutzen, um sich nach den ältesten Nachrichten über Münzen umzuschauen.

Herodot I 94[1] wird die Erfindung der Prägung von Gold und Silber den Lydern zugeschrieben; für den Standpunkt der Griechen gewiss mit Recht, zumal die ältesten uns erhaltenen Münzen aus der Elektron genannten Gold-Silber-Legierung „in dem damals von den lydischen Königen beherrschten Kleinasien geprägt sind". (Vgl. Sallet, Die antiken Münzen; neue Bearb. von Regling, S. 1). Eine Verbesserung der Münzprägung knüpft an den

[1] Ferner Xenophanes bei Pollux IX 83; s. Ed Meyer, Geschichte des Altertums II § 349 u. Anm.

Digitized by Google

Namen des Kroisos von Lydien an, dessen *Κροίσειοι* wohl schon nur aus Gold waren; nach Herodot IV 166 hätte dann Dareios I. den Feingehalt der Goldmünzen weiter verbessert, was gewiss den Tatsachen entspricht, da die von ihm an geprägten *Δαρεικοί*[1] auf lange Zeit hinaus im ganzen Orient die Goldmünzen schlechthin waren. Ihrer wird auch im AT Erwähnung getan, und zwar heissen sie dort אַדַרְכֹן[2] 1. Chr. 29, 7, Esra 8, 27, woraus später דַּרְכוֹן, syr. ܕܪܟܘܢ[3] wurde, oder דַּרְכְּמוֹן Esra 2, 69, Neh. 7, 70 ff.[4], was mit griechisch. *δραχμή* zusammengestellt wird[5]. In wie hohem Ansehen die Dareiken standen, ersieht man daraus, dass es dem Verfasser von 1. Chr. 29, 7 begegnen konnte, die altisraelitischen Patrizier der Zeit Davids in אַדַרְכֹנִים zahlen zu lassen.

Der älteste Verkehr mit Wertmetallen geschah durch Darwägen; assyr. šaḳâlu, hebr. שקל, die Worte für „zahlen", bedeuten zunächst einfach „darwägen". Aus praktischen Gründen ging man schon früh dazu über, Gold und Silber in Stücken „von bestimmtem Gewicht und vermutlich auch bestimmter Qualität" in den Verkehr zu bringen. „Durchaus nicht ausgeschlossen ist", sagt schon Eb. Schrader[6], „dass solche Geldgewichte meist auch in einer bestimmten Form umliefen, welche dazu nach der Grösse derselben wechselte". Ausser länglichen Barren begegnen z. B. „Zungen" לָשׁוֹן Josua 7, 21. 24[7] und besonders häufig Ringe כִּכָּר. — Gold in Ringform scheint in Aegypten landesüblich gewesen zu sein und wird auf den Reliefs öfters abgebildet, z. B. Benzinger, Hebräische Archäologie[2] Abb. 99. Scheidemünze war in Aegypten ein *uten* genanntes Stück Kupferdraht von 91 gr Gewicht (Erman, Aegypten S. 657). Noch weiter fortgeschritten war wohl die Entwicklung in Babylonien, wo wir sogar von „gestempeltem Silber" *kaspum kankum* hören; vgl. Ungnad, VAB VI S. 319. — Auch aus Mykenae besitzen wir Goldblättchen mit ornamentalem Schmuck, die als Geldstücke gedeutet worden sind[1], doch ist diese Deutung angefochten worden. — Jedenfalls ergibt sich schon daraus, dass in ziemlich früher Zeit die Edelmetalle in nach dem Gewicht verschiedenen Formen[2] in Verkehr kamen, die auch gelegentlich mit irgendwelchen Kennzeichen versehen wurden; ob von amtlicher oder nur privater Seite, steht dahin. Von hier aus bis zur Münze ist kaum mehr ein Schritt; es bedarf nur noch dessen, dass der Staat Grösse und Form bestimmt und Gewicht und Feingehalt garantiert; dass dies bereits in vorlydischer Zeit vorgekommen ist, halte ich für durchaus denkbar, wenn auch ein einwandfreies Zeugnis bis jetzt fehlt.

Bis zu einem gewissen Grade könnte man Nachrichten in Inschriften Sinaḥeribs als solches werten, indem er bei Beschreibung des Baues von Lehmformen zum Guss von Kupferbildern, einer offenbar erst zu seiner Zeit höher ausgebildeten Technik, die „Prägung von ½ Šekelstücken" erwähnt. Vgl. Meissner und Rost, Die Bauinschriften Sanheribs. S. 14 f. 35 Delitzsch, HWB p. 249b s. v. זאק Prolegomena S. 86 Anm. 1 (Strassmaier ZA VI S. 227). — Im Prisma 103000 (CT XXVI) heisst es VII 16 ff.: [16]. . . . *zi-'-pi ṭi-iṭ-ṭi* [17]*ab-ni-ma e-ra-a ki-rib-šu aš-tap-pa-ka* [18]*ki-i pi-ṭi-iḳ mišil šiḳli*[ta-a-an] [19]*ú-šak-li-la nab-ni-su-un* „Lehmformen machte ich und goss Bronze hinein; entsprechend der Herstellung von ½ Šekel-Stücken vollendete ich ihre Fabrikation"[3]. Danach war der Guss[4] (so besser als „Prägung") von Münzen zu ½ Šekel der Zeit Sinaḥeribs nichts Neues, nur die Verwendung der Technik zu umfangreicheren Bildwerken war neu. Dass die ½ Šekel-Stücke bildliche oder inschriftliche Kennzeichen trugen, darf nach dem, was wir sonst über den Guss kleiner Metallgegenstände in Assyrien wissen, als sicher gelten. Nachdem Meissner, OLZ 1918 Sp. 171 f. nachgewiesen hat, dass diese Münze assyrisch *ṣûzu* hiess, ein Name, der bereits in der Amarnazeit vorliegt (s. Zimmern bei Böhl, Sprache der Amarnabriefe S. 8 Anm. 2), haben wir die

---

[1] Zimmern, Akkadische Fremdwörter S. 21 hält die Ableitung des Namens *δαρεικός* vom Königsnamen Dareios für unzulässig.

[2] s. Gesenius, HWB s. v.

[3] Brockelmann, Lexicon Syriacum S. 78b.

[4] Vgl. auch targ. דַּרְכְּמוֹנָא Levy, Chald. Wörterbuch üb. d. Targumim S. 188a.

[5] Dagegen Zimmern, a. a. O.

[6] Bei Riehm, Handwörterbuch[2] S. 494. Vgl. ferner Thomsen, Kompendium der Palästinischen Altertumskunde S. 93 f.

[7] Babylonisch-assyrische Parallelen s. Meissner, ZAW XXIII, S. 151 f. Benzinger, Hebr. Archäologie[2] S. 197, Anm. 2.

[1] Abbildungen bei Baumgarten, Poland, Wagner, Die hellenische Kultur[1] S. 45 Abb. 56 f. Lamer, Griechische Kultur im Bilde. Abb. 10 unten rechts.

[2] Wir sind so an die kreisrunde Münzform gewöhnt, dass es uns auffällig ist, wenn Münzen auch anderes Aussehen hatten; in China und Japan gab es Stücke von ovalem, viereckigem, jar sogar messerförmigem Aeusseren; s. Das Buch der Erfindungen I[7] S. 113 f. Abb. 115 f.

[3] Vgl. auch Ruth Buka, Die Topographie Ninewes zur Zeit Sanheribs (Berliner Diss. 1915) S. 39.

[4] Auch die ältesten italischen Münzen, das sog. *aes grave*, waren nicht geprägt, sondern gegossen; vgl. Sallet-Regling, a. a. O. S. 69 ff. Abb. bei Luckenbach, Kunst und Geschichte I[3] S. 82.

Digitized by Google

Verbindung mit dem aramäischen Wort für die Drachme זוּזָא [1] (Lidzbarski, Nordsemitische Epigraphik S. 266a) und damit einen weiteren Grund, der Annahme einer älteren Ausmünzung der Wertmetalle zuzustimmen.

Der assyrische Name des Königs Benhadad III. von Damaskus.

Von Anton Jirku.

2. Kg. 13, 3 lesen wir: „Da entbrannte der Zorn Jahves gegen Israel und er gab sie in die Hand des Chaza'el, des Königs von Aram sowie in die Hand des Benhadad, des Sohnes des Chaza'el, die ganze Zeit hindurch".

Die im MT sich findende Lesart Benhadad ist, entgegen der G, gesichert und bezeugt durch die Inschrift des Königs ZKR von Hamath: ברהדד בר חזאל (cf. Lidsbarski, Ephem. III, 3, Z. 4). Dieser aramäische König Benhadad III. wird nun auch in einer assyrischen Inschrift des Königs Adadnirari III. (cf. I. Raw. 35, 1, Z. 14) erwähnt, hier aber unter dem Namen Ma-ri-'. Diese Verschiedenheit in der beiderseitigen Benennung ist noch nicht erklärt. Vielleicht lässt sie sich folgendermassen deuten: das aramäische Wort für „Herr" lautet מרא, womit in aramäischen Inschriften öfters Könige bezeichnet werden; vgl. z. B. die Bauinschrift des Bar-Rekub (Lidzbarski, Nordsem. Epigr. I, 443). Vielleicht nannte nun der assyrische Historiograph den aramäischen König statt nach seinem Eigennamen nach dem Epitheton, das ihm seine Untertanen beilegten, nämlich מרא „mein Herr", woraus dann das assyrische Ma-ri-' wurde. Derartige Ungenauigkeiten liegen völlig im Bereich der Möglichkeit, da ja z. B. der israelitische König Jehu in den assyrischen Texten zur Familie des 'Omri gerechnet wird (vgl. KAT³ S. 247).

[Hierzu möchte ich bemerken, dass dieser Vermutung erstens die Schreibung nicht gerade günstig ist; zweitens aber haben die assyrischen Archivare meist schriftliche Quellen als Unterlagen gehabt; und da es sich bei diesen um offizielle Berichte von Generalen usw. handelte, ist wohl kaum anzunehmen, dass ein solches Epitheton ornans als Eigenname verwandt worden wäre. Jehu wird als mar Ḫumri bezeichnet, weil das Land den Namen bît Ḫumri führte. F. E. P.]

[1] Hierzu vgl. ferner Zimmern, Fremdwörter S. 21, der auf die Hesychstelle verweist, in der ζοῖσαι durch δραχμαί glossiert wird. Krauss, Talmudische Archäologie II S. 407.

Trinken durch einen Schlauch.

Von A. Wiedemann.

Vor einer Reihe von Jahren habe ich in dieser Zeitschrift (OLZ 4 Sp. 7 f.) ägyptische Denkmäler besprochen, welche die auch anderwärts bekannte Sitte[1] vorführten, aus einem Topfe vermittelst eines Rohres oder eines Schlauches ein Getränk auszusaugen. Dabei war ein etwa der 18.—19. Dynastie entstammender, teilweise bestossener grosser Skarabäus zu nennen, welcher einen sitzenden Mann bei dieser Tätigkeit zu zeigen schien. Von dieser Skarabäendarstellung sind inzwischen klarere Exemplare bekannt geworden. Eines von etwa der Grösse des eben genannten erwarb ich bei den Pyramiden von Gizeh, ein zweites ist im Museum zu Modena[2], ein drittes befand sich in der Sammlung Palin[3]. Wesentlich kleinere sind zu Kairo[4], zu Bristol[5], im British Museum[6]. Exemplare in der Sammlung Ward[7] und in Oxford[8] zeigen abweichend den Topf in der Mitte und rechts und links von ihm je eine das Getränk saugende Gestalt. Beischriften, welche die Gruppe erläuterten, fehlen. Aus dem bei meinem Exemplar zwischen der Gestalt und dem Topfe angebrachten Zeichen

[1] Vgl. für den auf Zylindern des vorderasiatischen Kulturkreises mehrfach auftretenden Gebrauch in Armenien Aeg. Z. 36 S. 129, in Thrakien a. a. O. 39 S. 83, in Kappadokien Proc. Soc. Bibl. Arch. 32, S. 177 ff. Auf einer Votivstele für den syrischen Gott Rescheph steckt das Saugrohr, ohne benutzt zu werden, in einem Topfe (Spiegelberg, OLZ 11, Sp 529). Eine Terrakotte etwa der 26. Dynastie aus Mendes (Edgar, Bull. Soc. archéol. d'Alexandrie 8, S. 7 ff.) stellt den Gott Bes dar, wie er mittelst einer geraden Röhre aus einem Topfe saugt.

[2] A. Grenfell, Proc. Soc. Bibl. Arch. 32, S. 269, Taf. 42, Nr. 3.

[3] Dorow und Klaproth, Collection d'Antiq. égypt. Taf. 14 Nr. 721.

[4] Newberry, Scarab-shaped Seals Nr. 36331, S. 84, Taf. 9.

[5] von Tell el Jehûdîje; Naville und Griffith, Mound of the Jew Taf. 11, Nr. 24.

[6] Die beiden letztgenannten bei Grenfell, Proc. 24, S. 32; vgl. 23 S. 139 ff. und Ballod, Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Aegypten S. 98, 51. — Alice Grenfell verweist hierbei (Proc. 24, S. 33) auf Athenaeus XI, cap. 3 „where mention is made of a rhyton, apparently Bes-shaped. On it the god is represented dancing, and blowing down an orifice through which liquid comes". Hierbei meint sie offenbar Athenaeus XI 97, 497 (cap. 13 in ältern Ausgaben), wo von dem hornförmigen Rhyton in der Hand der Statuen der Arsinoe Philadelphos ausgegangen und ein Epigramm über das Rhyton der Königin in Zephyrion, welches, zweifelsohne in Relief, den tanzenden und musizierenden Bes zeigte, mitgeteilt wird. Von einer Besgestalt des Gefässes — dass es solche Formen tatsächlich gab, tut hier nichts zur Sache — ist dabei jedoch nicht die Rede und vermag ich nicht zu sehn, worauf der Zusammenhang der Stelle mit dem Skarabäusbilde des trinkenden Bes beruhen soll.

[7] Proc. 23, Taf. 15, Nr. 384.

[8] Angeblich aus Jerusalem; Grenfell Proc. 23, S. 140.

Digitized by Google

nefer „schön" lässt sich nichts erschliessen. Die Darstellung des Trinkers auf den angeführten Parallelskarabäen zeigt aber deutlich, dass es sich bei ihm nicht um einen Menschen[1] handelt, sondern um den Gott Bes. Die scheinbar sitzende Haltung ist als die übliche, nur etwas schärfer betonte knickbeinige Stellung dieses Gottes aufzufassen. Die Trinkart wird somit einem ägyptischen Gotte zugeschrieben, doch kann man bei den vielen sonderbaren Zügen, welche gerade Bes aufweist, hieraus keine weitergehenden Schlüsse auf eine in Aegypten altüberlieferte und darum von Gottheiten angewendete Trinksitte ziehen.

Das Gefäss ist auf den Skarabäen eine dickbauchige, sackartige Flasche, auf welcher eine trichterförmige Mündung aufsitzt. An dem Bauch befinden sich rechts und links schmale, langgezogene Henkel. Aehnlich erscheint das Gefäss auf der bekannten, die gleiche Trinkart zeigenden Söldnerstele von El Amarna, nur dass hier die Mündung als gerade Röhre verläuft. Eine andere Topfform findet sich auf einem bisher unveröffentlichten, grau-weiss grundierten, inschriftslosen, aber mit wenig künstlerisch ausgeführten Göttergestalten bemalten Holzsarg der spätthebanischen Zeit zu Kairo[2]. Auf diesem kniet oben in der Mitte in hergebrachter Weise die Göttin Nut, die Sonnenscheibe auf dem Haupte, die Flügelarme weit ausgestreckt, in jeder Hand das Zeichen der Wahrheit. Unter ihr steht der mumiengestaltige Gott Osiris mit der üblichen Krone, in den Händen Herrscherstab und Geisel; vor ihm liegen auf einem Altar vier runde Kuchen, eine Gans und Blumen. Jederseits wird die Gruppe durch zwei parallele vertikale Linien abgeschlossen. Jenseits dieser steht hinter dem Gotte in anbetender Haltung der menschengestaltige, schakalköpfige Anubis. Auf der andern Seite des Gottes befindet sich auf einem einfachen Holzgestell ein grosser kugeliger Topf mit kurzem Fuss, welcher oben mit einer geraden Röhre versehen ist, über welcher eine weit ausladende Platte als oberer Abschluss liegt. Von dem Plattenrande laufen rechts und links ziemlich dünne Henkel zu dem Bauch des Gefässes[3]. Der Topf ist dunkel gefärbt, nur um die Mitte des Bauches läuft ein heller Streif. Vor dem Topfe steht in anbetender Haltung eine Frau in langem Gewande. Um den Kopf trägt sie eine Binde, über der Stirn steht eine Blume steif nach vorn. In dem Munde hält sie einen Schlauch, dessen anderes Ende in den Topf eintaucht, vermittelst dessen sie also während der Anbetung trinkt.

Um was für ein Getränk es sich bei dem Saugen handelt, wird nirgends angedeutet. Am nächsten liegt es, wie in andern Ländern, so auch in Aegypten, an ein Bier zu denken, dessen feste Bestandteile, Gerstenkörner und Brotstücke, man auf diese Weise zurückhalten wollte. Weniger wahrscheinlich erscheint Wein, dessen berauschende Wirkung man bekanntermassen durch Einsaugen steigern kann.

[1] Die Rückseite eines Ut'a-Auges der Sammlung Mac-Gregor (Grenfell, Proc. 32, S. 270, Taf. 43, Nr. 12) zeigt den Trinker als einen auf einem Schemel sitzenden Mann. Da die Gruppe sonst Zug um Zug den Bes-Skarabäen entspricht, wird hier ein Zeichenfehler des antiken Arbeiters oder der modernen Veröffentlichung vorliegen und gleichfalls Bes gemeint sein.

[2] Im Winter 1906/7 im I. Stock, Abteilung X.

[3] Ein ähnlicher Topf, bei dem aber der Fuss abgebrochen ist, bei Bissing, Fayence-Gefässe (Kat. Kairo) S. 94, Nr. 18006.

Besprechungen.

Unger, Eckhard: Die Reliefs Tiglatpilesars III. aus Nimrud. (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen V.) Mit sechs Tafeln. 32 S. gr. 8°. 25 Piaster. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co. 1917. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Von den Reliefs, mit denen *Tiglatpilesar IV* — so, nicht als T. III, muss jetzt der von 745 bis 727 regierende Assyrerkönig bezeichnet werden — seinen Palast in *Kalḫu*, den sog. Zentralpalast von *Nimrûd*, schmückte, hat sich eine ganze Anzahl erhalten; freilich nicht in situ; denn als *Asarhaddon* (681—668) daran ging, den sog. Südwestpalast zu erbauen, liess er den Zentralpalast seines Wandschmucks berauben. Doch nur ein Teil der Platten wurde in den Südwestpalast verbracht und auch dort wieder aufgefunden; vor der Vollendung brannte dieser Bau ab; so blieben die weitaus meisten Reliefs aufgeschichtet im Zentralpalast liegen, und wurden — etwa 100 an der Zahl — dort von Layard (1845—1847) wieder entdeckt. — Es sind zwei Gruppen von Reliefs zu unterscheiden; die eine enthält Kolossalreliefs, die die ganze Platte füllen, meist Darstellungen von Götterwesen und bartlosen Offizieren; die andere besteht aus Platten mit zwei Friesen, zwischen denen ein oft beschrifteter Mittelstreifen läuft, und stellt im allgemeinen kriegerische Szenen dar. Dieser zweiten Gruppe ist vorliegende Monographie gewidmet. Die Reliefs befinden sich zumeist in London, andere Stücke sind nach Berlin, Konstantinopel, Paris, Zürich und sogar nach Bombay gelangt. Sie werden von U. kurz beschrieben und katalogisiert; sodann wird der Versuch gemacht, etliche der ursprünglichen Bilderserien wieder zusammenzustellen. Hier haben P. Rost und erst jüngst B. Meissner (s. ZDPV 1916) wertvolle Mitarbeit geleistet. Die hier als zu-

Digitized by Google

sammengehörig erwiesenen Platten werden auf den Tafeln zum Schluss des Heftes auch in guten Abbildungen vorgeführt. — Das Material an Kunstdenkmälern der Zeit Tiglatpilesar IV ist mit den Nimrûdreliefs aber noch nicht vollzählig; das Museum von Konstantinopel besitzt aus gleicher Zeit noch 16 Platten aus *Arslan Tasch*, die zusammen mit weiteren Platten aus Nimrûd im nächsten Heft der „Publikationen" behandelt werden sollen; ich hoffe bei dessen Anzeige auf Einzelheiten näher eingehen zu können. — Hingewiesen sei nur auf gewisse Stileigentümlichkeiten der Nimrûdreliefs: die Grösse der abgebildeten Gegenstände wächst mit dem Wert und der Naturgrösse des Dargestellten; ausserdem ist alles auf den die Dinge besichtigenden König bezogen, je näher etwas ihm steht, desto grösser ist es abgebildet; mit wachsender Entfernung verkleinert sich die Darstellung; es liegt also eine Art optischer Perspektive vor. —

Theis, Johannes: Die Weissagung des Abdias. Untersucht, erklärt und gesichtet. (VIII u. 67 S. gr. 8°.) M. 2.50. Trier, Paulinusdruckerei 1917. Bespr. von J. Hehn, Würzburg.

Obwohl bei der Verschiedenheit des Urteils über Abdias — der Verfasser zieht diese Namensform der massoretischen vor — von vornherein nicht viel Aussicht besteht, dass eine neue Untersuchung der Einheit und Abfassungszeit des Büchleins starken Beifall auslöst, so reizt das Rätsel des kleinsten unter den Propheten doch die Ausleger immer wieder. Wenn man freilich aus dieser kurzen Prophetie so weittragende Folgerungen für das Zwölfprophetenbuch ziehen zu dürfen glaubt wie Theis, so mag das schon eine Monographie rechtfertigen. Der Verfasser, der sich insbesondere als scharfsinnigen Textkritiker erweist, übergibt diesen Kommentar über Abdias der Oeffentlichkeit, weil er bei seinen Prophetenstudien zu der Ansicht gekommen ist, „dass Abdias der älteste Schriftprophet ist". „Von der klar erkannten Quelle aus lässt sich", wie er dann weiter argumentiert, „die Entwicklung des alttestamentlichen Prophetentums am besten verfolgen".

Aus der zuversichtlichen Annahme, dass Jer. 49, 7—22 von Abdias abhängig ist, ergibt sich für Theis als unterster terminus ad quem für die Entstehung des Buches das Jahr 604, allein er hält Abdias sogar für älter „als das Buch des Amos, der den von Abdias abhängigen Joel benutzend .... innerhalb der Jahre 769—744 weissagte" (S. 15). Eine nachexilische Einnahme der Stadt Jerusalem, die der Schilderung des Propheten gerecht würde, ist nach Theis nicht ausfindig zu machen, daher sucht er sie in der Zeit vor dem Exil. Als einzig und allein passendes Ereignis sieht er die Eroberung Jerusalems unter Joram durch die Philister und Araber an, wie sie 2. Chr. 21, 16 ff. beschrieben ist.

Es ist schon soviel Scharfsinn auf die Diskussion über Abdias verwendet worden, dass die Hoffnung durch eine abermalige Erörterung eine communis opinio zu erzielen, wenig Aussicht auf Erfüllung bietet. Wenn freilich die wenigen Verse des Abdias so einheitlich, klar und eindeutig wären wie sie sich nach der vom Verfasser emendierten Form darstellen, so dürfte er stärkere Zustimmung für seine Frühdatierung finden als es unter den nun einmal gegebenen Umständen der Fall sein wird. Mir würde es geraten erscheinen, den wegen seiner Kürze wohl immer schwankenden Abdias lieber in ein gesichertes System einzugliedern als ihn zum Ausgangspunkt der Chronologie des Zwölfprophetenbuches zu machen. Das schmale und unsichere Fundament trägt keine grossen Häuser.

Klein, Otto Dr. phil.: Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien, nebst einleitenden Untersuchungen. 124 S. gr. 8°. M. 6.60. Giessen, Alfred Tölpelmann 1916 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 28.) Bespr. von Br. Violet, Berlin.

Ich möchte diese Besprechung mit einem Widerspruch gegen den Verfasser beginnen. Im Vorwort die Entstehungsgeschichte dieses im Januar 1911 begonnenen, im Sommer 1913 vollendeten, aber durch den Krieg und die schwere Verwundung seines Autors bis zum Mai 1916 verzögerten Buches besprechend, schreibt er im Schützengraben vor Riga auf Nachtwache: „Alles um mich her in Waffen starrend, der Gewalt des Krieges dienstbar, vollende ich hier ein Buch, das einst mit Eifer begonnen, jetzt so nebensächlich und jeglichen Interesses unwert erscheint. Aber doch ein kleines Symbol, dass sich der Geist, der deutsche Geist, siegreich behaupten wird gegenüber allen physischen Gewalten".

Bei aller Achtung vor der sich hier zeigenden Bescheidenheit des Verfassers ist sein Urteil falsch, grundfalsch: das kleine Buch ist keineswegs nebensächlich und jeglichen Interesses unwert, sondern ein schöner Beweis echt deutschen Fleisses und unseres Interesses durchaus würdig. Jeder, der mit der syrischen Uebersetzungsliteratur zu tun hat, weiss genau, wie wichtig es ist, die syrischen Wörter mit Zuverlässigkeit auf ihre griechischen Vorlagen zurückführen zu können. Dazu reicht der Thesaurus syriacus nicht immer aus, ist er auch zu unhandlich. Deshalb werden sich viele Gelehrte mit mir

Digitized by Google

über dies Buch freuen, ganz abgesehen davon, dass es von hohem Werte für die Theologen ist, die etwa an der Hand des neuen Testamentes sich in die syrische Sprache vertiefen wollen.

Für den gelehrten Gebrauch ist der kleine griechisch-syrische Index fast noch wertvoller als der syrisch-griechische Hauptteil, besonders, da auch er genau und vollständig gearbeitet zu sein scheint. Solche rückwärtigen Indices sollten nirgends fehlen, und fehlen doch so oft!

In der Einleitung bespricht O. Klein die Fragen, wie sich die verschiedenen syrischen Uebersetzungen des Neuen Testaments zueinander verhalten und kommt zu folgenden Ergebnissen: I. Die Ausgabe von White 1778 darf nicht, wie es jetzt öfters geschieht, als editio Harclensis bezeichnet werden, sondern mit White selber als Versio Philoxeniana; ein höheres Alter der Randnoten der Massora der Handschr. Brit. Mus. Cod. Add. 12178 (bei Gwilliam Oxford 1901 als mas. 2 bezeichnet) gegenüber der versio Philoxeniana Whites ist nicht erweisbar. II. Es lässt sich nicht mit Hjelt (in Zahns Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VII 1, Leipzig 1903 S. 96ff.) beweisen, dass die einzelnen Evangelien des Sinaisyrers (ed. by Agnes Smith Lewis, London 1910) von verschiedenen Gelehrten hergestellt seien; hierin stimmt Klein mit Gressmann überein. III. Die Untersuchung der Begriffe *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* in den syrischen Evgl.-Uebersetzungen führt besonders durch Matth. 6, v. 1 darauf, dass von den Redaktoren des Sinaisyrers und des Curetonianus neben der gleichen syrischen Vorlage (manchmal?) verschiedene griechische Texte gebraucht wurden. Allmählich ist eine zunehmende Angleichung der syrischen Bibel an den griechischen Text erfolgt. IV. Eine kurze kritische Darstellung der Geschichte der syrischen Evangelienübersetzung und ihrer Probleme bezieht sich auf das Diatessaron Tatians und die Uebersetzungen nach Tatian, nämlich den Sinaisyrer und den Kuretonianus einerseits, die Peschitta andererseits. Ueber Tatian kommt Klein zu den Schlüssen, dass das Diatessaron die älteste, syrisch geschriebene Quelle sei und auf den sog. Western-Text zurückgehe. Den Sinaiticus und den Kuretonianus, d. h. ihre gemeinsame Quelle, setzt er ins dritte Jahrhundert. Der Peschitta aber erkennt er die Abfassung durch Rabbula, Bischof von Edessa, im Jahre 412 mit Burkitt zu.

Das Wörterbuch selber habe ich an einigen Stellen geprüft und sehr brauchbar und zuverlässig befunden. Die Korrektur hat zu einem grossen Teil Herr Geheimrat Bezold besorgt, da der Verfasser in der Champagne kämpfte. Auch ihm gebührt daher, nächst dem Verfasser, unser Dank.

Bang, W.: Zu den türkischen Zeitbestimmungen. Bespr. v. Heinrich Winkler, Breslau.

Die kleine Arbeit[1] bildet eine Ergänzung zu Bangs Abhandlung „Vom Köktürkischen zum Osmanischen". Schon in der letztgenannten Schrift behandelte er Kasusformen, die wie einfache Nominalstämme angesehen und demnach von neuem abwandlungsfähig werden. Demselben Gegenstande gilt die hier vorliegende Besprechung, die den Nachweis bringen will, dass eine Reihe von Ausdrücken, die eigentlich bedeuten am Abend, am Morgen, zur Zeit .... zu reinen Nomina geworden, die ihrerseits die Kasusabwandlung über sich ergehen lassen. Dieser Nachweis ist ihm, um das Hauptergebnis vorauszuschicken, unzweifelhaft gelungen. *kurun* (qurun, qorun) ist ein unverfälschter prosekutivartiger Lokativ = zur Zeit. Etwas zaghaft gibt Bang dem Worte *kur* (qur) die Bedeutung Zeit, weil ihm unbekannt, dass *kur*, *kor* im Altaischen in sehr weitem Umfange, vom Japanischen bis zum Finnischen, wirklich Zeit bedeutet (Jap. *koro* = Zeit, türk. *kur*, *kor* = Zeit, magyar. *kor* = Zeit, zur Zeit: *tíz óra-kor* = 10-Uhr-Zeit = um zehn Uhr). Dieses *kurun* wird aber tatsächlich wieder zu einem abwandlungsfähigen Substantiv, wie Bang zeigt. Wenn freilich, wie ich nebenbei bemerke, Bang meint, *käš qurun* = zur Abendzeit erscheine dem Sprechenden genau so wie etwa *bir kün* = an einem Tage, so muss ich dem widersprechen. *käš qurun* bedeutet unverkennbar zur Zeit (qurun) der Nacht, wobei natürlich *käš* genetivisch zu fassen ist. Ausserdem möchte ich hervorheben, dass Bang wohl nicht nötig gehabt hätte, mit so grossem Apparat die Anwendung des türkischen Dativ auch im Sinne der Zeitdauer zu beweisen. Ich und wohl auch viele andere haben nie an dieser so naheliegenden Anwendung gezweifelt; cf. deutsches zu Weihnachten, Ostern; man denke ferner an das Jakutische, das den Dativ überhaupt im Sinne der Ruhe anstelle des fehlenden *da*-Kasus gebraucht. Die Zahl derartiger Dative der Zeitdauer in türkischen Sprachen ist Legion. Jedenfalls aber hat Bang auch hier die Sache endgiltig bewiesen. Im übrigen sind seine Ausführungen über *käč*, *käčä*, *käčkä* anregend und dankenswert; desgleichen die über *tanla* und besonders über *tañlayin*, und wieder beweist er einwandfrei, dass das rein kasuelle *tanla* von *tan* (tañ) = Morgenröte, Morgen zum neuen,

[1] Erschienen im ersten Doppelheft der neuen Zeitschrift Túrán, Budapest 1918.

Digitized by Google

abwandlungsfähigen Nomen wird, wenn davon *tañlaγa* gebildet wird = für den folgenden Tag. Dagegen muss ich zu seinen Bemerkungen über *artä* = der Morgen ein starkes Fragezeichen machen, wenigstens bezüglich der Herleitung. Dass *ärtä* als Nomen abgewandelt wird, ist bekannt. Nun sieht Bang auch hier in *tä* schon eine Kasusform, den gewöhnlichen Lokativ der Ruhe, so dass *ärtä* der Morgen eigentlich bedeutete am Morgen. Es soll zugegeben werden, dass nach den anderen ähnlichen nachgewiesenen Fällen diese Auffassung viel Lockendes hat. Wenn ich ihm trotzdem nicht folgen kann, so geschieht das deshalb, weil der Morgen auch im Mongolischen und Tungusischen *ärtä*, *erte*[1] lautet, und alle die zahlreichen Ableitungen im Sinne von früh im Mongolischen vom Stamme *ärtä*, *erte* ausgehen. Wir können aber unmöglich annehmen, dass auch alle diese Bildungen auf den regelmässig gestalteten türkischen Lokativ *ärtä* zurückgehen sollten. So sehr es sich empfiehlt, die türkischen Erscheinungen nach Möglichkeit auf türkischem Boden zu erklären, so ist doch die allergrösste Vorsicht am Platze, wo es sich um Nominal- wie Verbalstämme, um die Herleitung und Deutung von anscheinend echttürkischen Bildungselementen und Aehnliches handelt. Das Mongolische spielt eine mächtige Rolle. Für das Jakutische hat schon Böhtlingk das im weitesten Umfange beachtet, es hat das aber auch für das Gesamttürkische eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Sogar in grundlegenden Fragen des Sprachbaues ist unter Umständen die Deutung allgemeintürkischer Erscheinungen nur unter Zuhilfenahme des Mongolischen möglich.

Kubitschek, Wilhelm: Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreichs. Epigraphisch-numismatische Studien, 1. Heft. (Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 177. Band, 4. Abh.). 118 S. gr. 8°. M. 2.90. Wien, A. Hölder, 1916. Bespr. von Arth. Mentz, Königsberg i. Pr.

Wieder beschert uns Kubitschek eine wertvolle Arbeit. Wie bei epigraphischen und numismatischen Studien nicht anders zu erwarten, setzt sie sich aus einer Fülle von Einzelbeobachtungen zusammen. Gerade diese Sorgfalt bis ins kleinste gibt den Arbeiten Kubitscheks eine grosse Zuverlässigkeit, ist freilich wohl auch die Ursache für das oft harte Urteil, mit dem Kubitschek selbst kleine Versehen seiner Vorgänger tadelt. Und doch sind bei derartigen Studien Fehler gar leicht möglich; bringt es doch selbst Kubitschek fertig, anzunehmen, dass in einer christlichen Inschrift ἡμέρα α = Montag sein könne, obwohl die Griechen den Montag mit ἡμέρα β bezeichneten, wie schon Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, Berlin 1897, S. 60 versichert hat und z. B. ich in meinen Beiträgen zur Byzantinischen Osterfestberechnung (Königsberger Dissertation 1906), z. B. S. 92 auch quellenmässig gezeigt habe; eine Abweichung auch in früherer Zeit scheint mir ausgeschlossen. So wären allerdings beide Wochenangaben in der betreffenden Inschrift falsch, falls die Aera wirklich die der Seleukiden ist, und auch die geistvolle Rekonstruktion der von der amerikanischen Expedition gefundenen Inschrift S. 23 wäre unwahrscheinlich. Ich sage all das nicht, um Kubitschek zu tadeln, ich will nur die Schwierigkeit derartiger Untersuchungen betonen. Für die numismatischen Beiträge steht Kubitschek das reichhaltige Wiener Münzkabinett zur Verfügung, aus dem er auch in dieser Arbeit mehrere wertvolle Stücke neu publiziert.

Der erste Beitrag gilt Neapolis in Samaria. Die Stadt ist von Vespasian gegründet, von Kaiser Philipp zur römischen Kolonie gemacht worden. Nun zeigen die Münzen von Philipp bis Severus Alexander für die Stadt den Beinamen Sergia. Vermutlich wurde sie in diese Tribus deswegen eingereiht, weil der Kaiser ihr angehörte. Ist das der Fall, dann ist Philippus nicht von so niedriger Abstammung, wie die Tradition bisher behauptete. Lateinische Prägungen für die Stadt finden sich nur unter Philipp und in einigen Exemplaren unter Gallus und Volusianus. Das erklärt Kubitschek damit, dass Neapolis schon unter diesem Herrscher in ein Gemeinwesen mit griechischer Amts- und Umgangssprache zurückverwandelt wurde.

Besonders interessante Probleme bieten die Zeitangaben von Eleutheropolis. Den Beginn der dieser Stadt eigentümlichen Aera bestimmt Kubitschek auf den 22. März 200. Daneben aber findet sich für denselben Ort und dieselbe Zeit die arabische Aera ab 22. März 106. Das ist allerdings erstaunlich, und Kubitschek nimmt an, dass etwa die Bauanlage der Gräber sicherstellte, welche Art des Datums gewählt war. Daneben muss man aber mit Fehlern in den chronologischen Angaben rechnen. Dabei ist es gewiss ein richtiger Grundsatz von Eduard Schwartz, die Indiktion als zuverlässiger als die Jahreszahl vorauszusetzen. Aber gerade auf der S. 21 behandelten Zeitangabe, wo Schwartz unter dem Beifall von Kubitschek ΥΞΓ für ΥΞΕ annimmt, könnte man vielleicht — rein paläographisch gesprochen — annehmen, dass der Schreiber die Indiktion I statt durch α durch einen Strich ι wieder gab, den der Stein-

[1] Auch im Samojedischen bietet das Kamassinsche *jerte* im Sinne von der Morgen.

Digitized by Google

metze in ein Γ verwandelte. Das folgende Datum μη(νὶ) Δύστρω κε ἰνδ̣ς α ЄTS V.I.SΔ† deute ich mit Schwartz auf das Jahr 414, auch wenn der Strich nicht mehr unter das Δ reicht. Der vor dem Δ stehende Haken bedeutet sicherlich (καὶ). Es ist nicht abzusehen, wie Δ zur Bedeutung des Wochentages kommen sollte, wenn nicht ἡμέρα dabei steht. Eine von Kubitschek nicht in Betracht gezogene Erwägung ist vielleicht für die auf S. 25 ff. behandelten Inschriften von Gaza anzustellen. Wie wir auch heutzutage oftmals das Jahrhundert fortlassen, und etwa vom Jahre 14 sprechen, während wir 1914 meinen, so könnte ein gleiches auch bei den behandelten Inschriften anzunehmen sein. Setzen wir ein fehlendes φ voraus, so würden — wenn ich nicht irre — die Indiktionen in den drei Fällen stimmen. Allerdings würden dann die auf S. 26 aufgeführten Inschriften etwa 100 Jahre auseinander liegen. Dass auf beiden ein Vater Timotheos erscheint und dass Diktion und Ausstattung der Inschriften ähnlich sind, spricht sicher nicht gegen meine Anschauung; denn der Name Timotheos ist nicht eben selten, und Diktion und Ausstattung von Grabinschriften sind von besonderer Stetigkeit der Tradition. Ob der Charakter der Schrift eine solche Datierung ermöglicht, kann ich leider nicht feststellen. Wie dem aber auch sei, mit Fehlern in solchen Datierungen wird man immer rechnen müssen, wenngleich natürlich zunächst auf jede Weise zu versuchen ist, die Angaben zu erklären, bevor man sie verbessert.

Die Untersuchungen Kubitscheks fördern die Geschichte mehrerer syrischer Orte wesentlich. So lehren uns die bis in die Zeit Gordians vorhandenen Münzen von Gaza, dass die Stadt bis dahin noch nicht römische Kolonie war; erst bei Hieronymus erscheint sie als solche. Falls der konjizierte Kult des Consus in der Stadt wirklich heimisch war, wird die Stadt vermutlich in der Mitte des dritten Jahrhunderts Kolonie geworden sein. Die Forschungen über Philippopolis führen wesentlich über das, was Marquardt gegeben hat, hinaus; der Ort ist von Kaiser Philipp als seine Geburtstadt zur römischen Kolonie erhoben worden und wurde offenbar der Mittelpunkt der Landschaft Sakkaia. Dessen Aera nimmt Kubitschek mit dem 22. März 243 oder 244 n. Chr. Geburt an; allerdings widerspricht dem die Indiktion einer Inschrift (S. 49).

Der vor kurzem erschienene Palästina-Band des Katalogs des Londoner Münzkabinetts gibt Kubitschek Veranlassung, Münzen von Askalon, Caesarea und Sepphoris einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Durch sorgfältige Zusammenstellungen der Grössen und Gewichte kann er die Gruppen der Nominale aufstellen und manch einen wichtigen Schluss auf das Münzwesen Palästinas ziehen. Mehrere besonders schwierige Lesungen erhalten ansprechende Deutungen, wenn wohl auch nicht in allen Fällen — wie FC = felix Commodiana oder fida constans — das letzte Wort gesprochen ist. Besonders anziehend sind die Münzen von Ptolemaïs. Einzelne weisen eine Aera cäsarischen Andenkens von 48 v. Chr. auf, andere tragen den Namen des Claudius als des Gründers der römischen Kolonie. Wenn zwei Münzen mit dem Bildnis Neros einige Standarten zeigen, die römische Zahlzeichen tragen, so sollen diese offenbar die an der Siedelung der Kolonie beteiligen Legionen angeben. Kubitschek zeigt nun mit guten Gründen, dass nicht alle auf einmal bei der Gründung Ansiedler abgegeben zu haben brauchen, vielmehr handelt es sich wohl um mehrere Nachschübe, die die Gemeinde der Kolonie von Zeit zu Zeit auffrischten. Eine entsprechende historische Erklärung findet Kubitschek für die auf den ersten Blick sonderbare colonia libera. Er vermutet, dass diese sich auf Münzen von Hippo Diarrhytus und Askalon findende Bezeichnung zwei aufeinanderfolgende verschiedene Verfassungen desselben Ortes verbindet; eine frühere Entwickelungsstufe sollte neben dem bestehenden Zustande in der Erinnerung behalten werden. Durch diese Annahme wird vor allem die allerdings sehr schwierige Hypothese von dem Nebeneinander zweier Gemeinden in demselben Orte, wie sie namentlich Barthel und Dessau für das Karthago römischer Zeit voraussetzten, überflüssig. Kubitschek verspricht für diese und andere Fragen, die er in der Arbeit berührt hat, noch genauere Untersuchungen. Wir sehen ihnen mit Spannung entgegen und dürfen erwarten, dass sie nicht weniger ergebnisreich sein werden als die vorliegende Abhandlung, die neben den vorgetragenen Dingen noch manch ein schönes Ergebnis, wie etwa das über die Behandlung von Brüchen oder das über Zahlen und Ziffern, bietet.

Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. 2. Jahrg. (1914/15), 1. Heft. (116 S.) gr. 8°. M. 6 —. A. Bonnier, Stockholm u. J. C. Hinrichs'sche Buchh., Leipzig. Bespr. v. Hans Rust, Königsberg i. Pr.

Von diesem verdienstvollen Unternehmen liegt mir das 1. Heft des 2. Jahrgangs (1914/15) vor. Es enthält drei Beiträge. E. Hammarstedt behandelt „schwedische" Opfersteine" (Aelvkvarnar). In vielen schwedischen Provinzen kommen die „Napflöcher" vor, welche noch heute in Krankheitsfällen mit ungesalzenem Tierfett in der dem Sonnenlauf entgegengesetzten

Digitized by Google

Richtung gesalbt werden. Hammarstedt vermutet darin ein ursprüngliches Totenopfer. B. Risberg bringt eine lange Reihe „textkritischer und exegetischer Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern". G. P. Wetter endlich behandelt „die „Verherrlichung" im Johannesevangelium", namentlich im Anschluss an 12, 27 ff., 13, 31 ff. und 17, 1 ff. Das Joh. Ev. verwendet viele liturgisch formulierte Worte wie z. B. in Kap. 3 und 6 bei Behandlung der Taufe und des Abendmahls. Liturgischer Sinn wird daher auch für δοξάζειν vermutet und aus der Literatur des Synkretismus belegt: „durch das richtige Rezitieren der Zaubersprüche die Götter stärken". Nachdem sowohl die Quellenscheidungshypothese als auch die Annahme eines allegorischen Transparents für das Joh. Ev. gescheitert wären, sei zu versuchen, es als liturgische Schrift einer christlichen Mysteriengemeinde zu verstehen. Namentlich hätte die ägyptische Theologie auf die johanneische Christusmystik eingewirkt.

Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung, hrsg. von R. Stübe. (XII, 398 S.) gr. 8°. M. 8 —; geb. M. 9 —. Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Die beim skandinavischen Bauern, beim Neger, Australier und Indianer nachweisbare, im indischen Brahman am höchsten ausgebildete Manavorstellung betrachtet N. Söderblom als Hauptwurzel, den im chinesischen Shang-ti am schärfsten ausgeprägten Urheberglauben als zweite und den im alttestamentlichen Jahve gipfelnden Animismus als dritte Wurzel des Gottesglaubens.

Verfasser weist zwar darauf hin, dass auch die Naturvölker schon alte Völker sind, trägt aber den ungeheuren Zeiträumen der Menschheitsgeschichte doch nicht Rechnung und sucht Anfänge im Volksglauben der Hochkulturvölker und in der Religion der sogenannten Primitiven, obwohl hier doch eher Verfall und Verflüchtigung zu finden sein dürfte. Wir kennen wahrhaft primitives Geistesleben nicht; wie sollte sich beweisen lassen, dass Alterserscheinungen Jugendzuständen gleichen? Ist etwa die welkende Pflanze dem lebenden Keime gleich oder die klare Quelle der versumpften oder versandeten Mündung? Wenn Verfasser ausführt: „Die Frömmigkeit vergisst die heiligen Männer und Frauen .... und hält sich mehr an die eigene Kraft der Reliquien", so liegt es hier doch auf der Hand, dass ein persönliches Wesen der Ursprung ist, den Mana umgibt, wie die Wolke den Bergesgipfel. Und wenn Kulturmenschen ohne wirkliches Erfassen des religiösen Sinnes bei Entscheidungen die Sakramente verlangen, so kommt doch gerade hier das zu Grunde liegende persönliche Element dem Verlangenden nicht aus dem Bewusstsein. Bei den Kulturvölkern ist Sinken und Verfall ursprünglich klarer hoher Ideen in vage Vorstellungen deutlich sichtbar. Und alle im Volksglauben noch wirksamen Mächte waren Götter oder Ahnen, deren Namen vergessen, deren Kulte als alter Brauch in Erinnerung geblieben waren. Das zeigen besonders die vom Verfasser hervorgehobenen, die Nahrung umgebenden Tabubräuche. Nicht weil ihre „lebenspendende Wirkung" den Menschen mit Verwunderung, Dank und Angst einer ihr innewohnenden Macht gegenüber erfüllte, sondern weil ihre Gewinnung — wie besonders das Jägertum mit seinen, die Schutzmittel des Tieres dem Jäger gegenüber verpersönlichenden Wildschützern zeigt — den Glauben an übernatürliche Wesen hervorrufen musste. Und der Ackerbau hat vom Jägertum entlehnt. Wie der indianische Jäger sich beim Geiste des getöteten Tieres entschuldigt, damit der unsichtbare „kleine Hirsch" ihn nicht straft, wie der arktische Jäger seine Beute mit allen möglichen Tabuvorschriften umgibt, um die Tiergöttin Sedna nicht zu erzürnen, wie der Samojede den getöteten Bären besänftigt, um seiner Rache im Jenseits zu entgehen, so entschuldigt sich der Ackerbauer beim geschnittenen Getreide. Aber ursprünglich ebenso wenig wie der Jäger bei einer unpersönlichen Macht, sondern bei einer Gottheit. Gestalten wie die „Reismutter", die „Kornmuhme" sind nicht aus Sitten und Bräuchen entstanden (so S. 64), sondern gingen ihnen voran. Und da allem Anscheine nach die wichtigsten Nahrungsmittel wie Milch, Butter, Brot zunächst Kultgaben waren und erst Nahrungsmittel wurden, als die betreffende Religions- und Wirtschaftsstufe überwunden war — die heiligen Herden des Jägertums z. B. Nutzen bringender Besitz wurden — so ist es natürlich, dass sie von Anfang an mit vielem Zeremoniell umgeben waren.

Dass auch die Magie letzten Endes gesunkene Religion sein kann, habe ich wiederholt ausgeführt[1]. Wenn die Primitiven Gift und Heilkraft der Pflanze, Waffenwirkung u. dgl. auf übernatürliche Kräfte zurückführen, so dürfen wir nicht vergessen, dass diejenigen, die in der Pflanze Heil und Verderben, Rausch und Betäubung entdeckten, Priesterinnen waren und diese Wirkungen zunächst in religiösem Sinne verwerteten. Darauf weisen die Nachklänge der von der Frau geschaffenen Kultur hin — Hexenglauben, Zaubermacht gerade der Frau im Märchen und die weise kräuterkundige

---

[1] z. B. Anthropos 1913 S. 938 ff.

Digitized by Google

Frau. Und die Waffe dürfte ihre Zauberkraft dem ältesten Waffenmineral, dem Stein, verdanken, der aber in grauer Vorzeit auch nicht als unpersönliche Macht nur von Mana und Tabu umgeben zu sein brauchte. Als persönlich gedachtes Wesen, dessen Andenken noch in dem, das zerstreute Vorkommen des Feuersteins erklärenden indianischen Mythos[1] von dem durch die Rache der Tiere gesprengten Feuersteinmanne und in dem europäischen Märchen[2] von dem in Feuersteine zersprungenen Zauberer weiterlebt, konnte er Kult empfangen haben.

Wenn der Zauberer überall als Feind der Religion gilt, so liegt das in dem geschichtlichen Verlauf. Die Priester einer zurückgedrängten, meistens nur noch in Verborgenheit verharrenden Religion werden von den Anhängern der herrschenden natürlich als feindlich empfunden. Ging der religiöse Kern ganz verloren, erhielt sich nur kultliche Technik als etwas Wirkungsvolles, so blieb auch das Odium bei derselben und bei dem, der sie ausübte. Bewusst oder unbewusst auf einer diskreditierten Religionsform fussend, bleibt der zum Zauberer gesunkene Priester sowohl in seinem eigenen Empfinden als auch in der Anschauung der Gruppe ein Feind der Religion. Und in der Teufelvorstellung liegt nicht eine spätere Verdichtung des „bösen Mana" (S. 219), sondern die Diskreditierung des Totengottes. Als Gottes- und Jenseitsgedanke sich zu höheren Religionsformen verbanden, mussten Totenglaube und -kult als religionsfeindlich empfunden werden; als sich Paradiesvorstellungen herausbildeten, wurde das alte Totenreich zur Hölle. Der Nimbus von Schlangen, Wölfen, Füchsen, die magische Kraft der von Isanagi seinen Verfolgern hingeworfenen Früchte, der das Totenreich sperrenden Steine (S. 96) dürfte auf ausgebildeten Totenglauben zurückzuführen sein[3].

Was die Gleichförmigkeit primitiven Denkens (82f.) anbetrifft, so dürfen wir der so weit verbreiteten Manavorstellung wegen noch nicht an einen gemeinsamen auch unter den Zivilisationen nachweisbaren Nährboden primitiver Auffassung denken. Vielmehr weisen unmöglich auf dem Boden des Elementargedankens gewachsene Uebereinstimmungen ganzer Vorstellungsreihen auf gemeinsame vorzeitliche Kulturzentren hin. So z. B. lässt sich der Zusammenklang der von Frobenius auf die Totenhütte zurückgeführten afrikanischen Hüttenmasken und Totenhüte mit europäischem Totenglauben nur durch die Annahme einer urgeschichtlichen Kulturprovinz — etwa Südwesteuropa und Nordafrika — und ausgedehnte, sich über Jahrtausende erstreckende Abwanderungen erklären. Mit Recht sagt Verfasser: „Nicht genug kann betont werden, wie schwer zugänglich und schillernd die primitive Denkweise für uns ist" (81), denn auch die Primitiven sind Erben; und noch dazu Erben, die nicht fähig waren, das aus eigener besserer Vergangenheit ererbte oder von höher begabten Völkern übernommene Gut fortzubilden. Die Aufstellung, dass wir es „mit einer elementaren Aeusserung der primitiven Psyche" zu tun haben, „die in verschiedenen Zonen, Stämmen und Zeiten in analoger Weise gegen gewisse Erscheinungen reagiert hat" (S. 99), ist zu gewaltsam gegenüber der so verschiedenartigen Entwicklung der Menschenstämme und ihrem langen Vorleben.

Die Beispiele von Tabufurcht (64) bei Kulturvölkern bezeugen keineswegs ein auf psychologischer Grundlage stehendes Zurücksinken in primitive Lebensverfassung, sondern durch viele Generationen gehegte vage Erinnerungen an Schicksalsmächte, die durchaus nicht unpersönlich zu sein brauchten. Wenn die Götter längst vergessen sind, bleibt alter Kult noch lange lebendig. Man wagte ihn nicht aufzugeben, weil er einmal zu etwas gut war. Dass z. B. die erst neuerdings polizeilich verbotenen Umzüge des Weihnachtsschimmels und des Neujahrsbockes nicht lediglich als Mummenschanz aufgefasst wurden, beweisst die an der samländischen Küste noch lebende Vorstellung, dass das Jahr um so fruchtreicher wird, je mehr Leute der Neujahrsbock schreckte. Neu erscheinende Tabubräuche und Machtriten brauchen durchaus nicht neu entstanden zu sein (S. 63); auf diesem Gebiete hat meistens nur das Alterprobte Wert, und es besteht im Volke — auch in den gebildeten Schichten — noch ein so starker Unterstrom von alten Erinnerungen — das bezeugen jetzt im Weltkrieg auftauchende verschollene Kriegssagen — dass zu jeder Zeit etwas anscheinend Neues an die Oberfläche kommen kann.

In allen Aussagen über Mana und seine Varianten wechselt Persönliches mit Unpersönlichem, weshalb soll das Letzte das Aeltere sein? Auch ihr Schillern zwischen dem Gottes- und dem Jenseitsgedanken spricht gegen die Ursprünglichkeit der Manavorstellung. Gerade bei den Primitiven überwiegt der letzte. Auch den Seelenstoff der altägyptischen Religion — die Göttern und Menschen innewohnende Lebenskraft — besitzt nach den ältesten Quellen der tote Mensch in höherem Grade als der

[1] Dähnhardt III S. 167f.
[2] Grundtwig: Dänische Märchen S. 45 u. 54.
[3] Vgl. meinen Aufsatz: Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen. Anthropos 1913 S. 854ff.

Digitized by Google

lebende[1]. Zwei ursprünglich getrennte Vorstellungen sind in dem Meere vager Erinnerungen zusammengeflossen. Auch die Schwierigkeiten der Uebersetzung von Mana in den Sprachen der Primitivvölker (S. 54), die Menge und Verschiedenartigkeit der in Betracht kommenden Uebersetzungsmöglichkeiten, alles zeigt, dass man es nicht mit einem einheitlich entstandenen Begriff zu tun hat.

Das indische Brahman (S. 272) ist sicher keine ursprüngliche Vorstellung: als Brahman des Volksglaubens der zauberhaft gewordene Niederschlag uralter Religionsentwicklung, als das All-Eine der idealistischen Metaphysik das Ergebnis philosophischer Spekulation. Jedenfalls tritt in der indischen Manaauffassung das persönliche Element am meisten in den Hintergrund, verflüchtigt sich sogar ganz. Und dass dieses gerade in einer höheren Kultur geschieht, spricht auch dafür, dass das Unpersönliche nicht der Ausgangspunkt war. Sprachliche Anklänge des Wortes im arischen Völkerkreise (S. 274) würden nur beweisen, dass der Grundbegriff von Brahman schon in gemein-arischer Zeit zu einer gewissen Entwicklung — oder vielmehr Verflüchtigung — gelangt war, nichts aber für Entstehung eines vagen Begriffs in der arischen Urhorde oder ihrem Vorvolk auf völkerpsychologischer Grundlage. Und wenn Oldenburgs Definition des Brahman (S.275) auch auf das Mana der Primitiven zutrifft, so dürfte daraus folgen, dass diese ihr Mana in demselben Verfallstadium empfingen wie die Arier ihr Brahman; was wohl denkbar wäre, da der auch das Klima Afrikas beeinflussende Rückgang des europäischen Inlandeises der Ausgangspunkt vieler auch auf andere Erdteile übergreifender Völkerwanderungen sein musste. Im primitiven Mana tritt — besonders bei Afrikanern und Indianern — das persönliche Element durchaus in den Vordergrund, und auch neben dem unpersönlichen Brahman tritt der Weltschöpfer hervor (S. 279). Ist es nur Zufall, dass Mana überall mit dieser Gottesgestalt zusammenfällt? Sollte sie sich immer aus der Manavorstellung herauskristallisiert oder nicht vielmehr als älteste, in das Wirtschaftsleben der Menschen nicht eingreifende Gottheit teilweise schon in Mana verflüchtigt haben? Wie das höchste Wesen allmählich in den Hintergrund gedrängt wird, zeigt die altbabylonische Religionsgeschichte. Der sumerische Anu — im Gilgamišliede die Zuflucht der Götter — wird unter dem Einfluss einer neuen Völkerschicht zum Schattengott.

Tiergestaltige Urheber (S. 160) sind wohl nur Beeinflussungen der Urgestalt durch Totemgötter. Der „grosse Manitu aller Tiere" war sicher wie Engidu einst ein Tierherrscher aus der Jägerzeit. In den geheimnisvollen Fähigkeiten der Tiere, in der Nahrung, die sie geben, sucht Verfasser die Erklärung dafür, dass sie früher als der Mensch von magisch-religiösen Zeremonien umgeben wurden (S. 107). Allem Anschein nach aber treten Naturerscheinungen auf wirtschaftlicher Grundlage in das religiöse Leben des Menschen ein: das Tier unter der Herrschaft und Nachwirkung der Jägerkultur, die Pflanze jedenfalls schon vor der eigentlich agrarischen Zeit als Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit der Frau und die Gestirne durch die Notwendigkeit des Kalenders für Ackerbau und vorschreitende soziale Entwicklung. Das Hervortreten einer Naturerscheinung beruhte also nicht auf dem Suchen nach Erklärungen; diese kamen erst, als einzelne Naturerscheinungen in das Leben des Menschen eingriffen, die Religion ihren Glanz über sie warf und das Wesen der heilig gewordenen Formen zu erfassen suchte. Weil die letzte, durch die agrarische Kultur hindurchschimmernde Wirtschaftsstufe unter der Weltanschauung des Jägertums stand, treten die Tiere als älteste Träger des religiösen Nimbus auf; aber es weisen starke Spuren darauf hin, dass auch das Feuer — der älteste Wohltäter des Menschen — und der Stein — das Kulturmineral der Urgeschichte — einmal einen ausgebauten Kult hatten wie das Jägertum. Zu der so oft schon geäusserten Vermutung, dass einst Mensch und Tier als einander gleich oder ähnlich erachtet wurden (so S. 69 A. 60), liegt also m. E. kein Grund vor; nur die tiergestaltige Gottheit oder das in der Hege des Menschen häufig in weisser Farbe erscheinende heilige Tier wurden höher gestellt als der Mensch selbst. Und dass Totemgruppen auf den Totemgott alles, auch die Weltschöpfung, übertrugen, liegt in der Natur der Dinge. Wenn also Verfasser von den Urwesen schreibt: „In Australien haben sie offenbar als Tiere angefangen", so folgt er einem trügerischem Schein; denn dass der Mensch das höchste Wesen nach seinem Bilde schuf, geht schon daraus hervor, dass er es meistens „Vater" nennt. Der Weltschöpfer brauchte keine andere Naturerscheinung ausserhalb des Menschen als Anlehnung.

Dass die Urheber meistens keinen eigentlichen Kult zu geniessen scheinen (S. 151), dürfte auf den Einfluss der Zeit zurückzuführen sein. Die Schöpfung war immer dieselbe und immer gegenwärtig, daher auch ihre die Zeitläufte überdauernde Gottheit. Doch trat der Schöpfergott jeweilig vor den mit ihrer Wirtschaftsform auf-

[1] OLZ 1917 Sp. 188.

Digitized by Google

tretenden und sinkenden Naturgöttern zurück. Seinen Kult, seine Opfer rissen jene an sich; sie gaben und mussten auch etwas haben. Warum soll ein Vorgang wie das Verbleichen Anus sich nicht auch bei Naturvölkern wiederholt haben, die doch auch Schicksale erlitten und durch aufgesogene wandernde Völkersplitter auch von den Wellen der fortschreitenden Kultur berührt wurden, wie ihre Wander- und Heilbringersagen lehren.

An der Ausgestaltung des alttestamentlichen Jahve könnte eine vulkanische Gottheit Anteil gehabt haben; allein der starke eifrige Gott, als welchen wir den hebräischen Urheber und Himmelsgott kennen, mag auch von der kriegerischen Kraft und Sinnesart der semitischen Eroberervölker manches angenommen haben.

Das lebendig und fesselnd geschriebene Buch enthält eine Fülle von gut gewähltem Material, neuen Gedanken und Ausblicken und zeugt von solider Forschung. Es stellt die den Götterglauben umgebenden Vorstellungen, seine Ausprägungen und Begleiterscheinungen fest, allein es lehrt kaum etwas über sein Werden. Das verdienstvolle Ergebnis all dieser scharfsinnigen Untersuchungen liegt in der Beleuchtung einer uralten, vielen Umdeutungen unterworfenen, von begabten Völkern geschaffenen, von rückständigen Bevölkerungsklassen und Menschenstämmen umgebildeten Vorstellungswelt.

In zwei interessanten Kapiteln führt Verfasser den Einfluss der chinesischen Urhebergestalt auf das Europa des achtzehnten und den des indischen Brahman auf das des neunzehnten Jahrhunderts vor.

Langer, Fritz: Intellektualmythologie, Betrachtungen über das Wesen des Mythus u. die mytholog. Methode. XII, 269 S. gr. 8° M. 10 —; geb. M. 12 —. Leipzig, B. G. Teubner, 1916. Bespr. von C. Fries.

Der Verfasser hatte die Schrift als Einleitung zu einer germanischen Mythologie gedacht, entschloss sich aber zur monographischen Form, als ihm das Material unter der Hand über Erwarten anschwoll. Er verurteilt die gesamte bisherige Forschungsmethode der Mythologie, die viel zu sehr am Objekt hänge und allein darauf ausgehe, die Grundbedeutungen der sagenhaften Erzählungen zu vermitteln, sie auf Wolken, Sturm, Himmels- oder Kalendererscheinungen zurückzuführen, statt zunächst die psychologischen Voraussetzungen der mythologischen Gedankenarbeit selbst zu ergründen. Er will eine Prinzipienlehre der Mythenbildung anbahnen, ohne die eine auf eigene Gesetze aufgebaute Mythologie nicht denkbar sei. Die Vertreter der verschiedensten Grenzwissenschaften redeten dem Mythologen darein, die Mythologie werde philologisch, ethnologisch, psychologisch usw., aber beileibe nicht mythologisch betrieben. Sie sei noch immer Hilfswissenschaft und Anhängsel; damit kann man wohl einverstanden sein. Besonders setzt der Verfasser sich mit Wilhelm Wundt auseinander, dessen Lehre, Mythus sei in Vorstellung und Handlung gewandelter Affekt, in der Subjektivierung der mythischen Vorstellung am weitesten gehe. Langer will eine Intellektualmythologie schaffen. Indem diese sich in die Lage des mythenbildenden Geistes zu versetzen suche, bemühe sie sich, die in den mythischen Vorstellungen überlieferten Glaubensideen als deren relativen Wahrheitsgehalt zu erschliessen. Mit den realen Ideen greife die Hand Gottes in das Leben des Naturmenschen entscheidend ein und gebe ihm etwas Geistiges, somit Norm des Handelns und das Streben, das den Menschen aus tiefster Unkultur erlöst hat. Die Trennung des Begriffs von seiner blossen Bezeichnung, dieser Dualismus führe zur Mythologie. Mythologie sei in erster Linie die Wissenschaft von den mythischen Sinnbegriffen (S. 200 f.). Es sind sehr scharfsinnige Deduktionen, in denen Langer seinen alle Spezialmythologie ziemlich gering einschätzenden Standpunkt darlegt, aber sie gehören eigentlich in das Gebiet der psychologischen Forschung und befinden sich höchstens auf der äussersten Peripherie unserer empirisch-historischen Wissenschaft. So berechtigt sie daher an sich sein mögen, halten wir einstweilen doch dafür, dass es erst einmal darauf ankomme, die Grundlage aller Mythologie, das Material, den Ueberlieferungsstoff zu sichten und in wissenschaftlicher Form zu sammeln, sodann die Sprache der Sagen zu belauschen und zu interpretieren. Und hat man den Kern, den Sinn, die Bedeutung der Mythen einmal erkannt, dann ist es auch an der Zeit, die psychologischen Denkmittel genauer zu betrachten; induktiv, aus der Fülle der mythischen Tatsachen, scheint mir, lässt sich a posteriori am besten bestimmen, wie der betreffende Denkvorgang sich abgespielt haben muss. Aus den Wirkungen auf die Ursache zu schliessen ist doch zuverlässiger als die Ursachen rein philosophisch zu ergrübeln und die Wirkungen geringschätzig abzutun. So ist der Fehler des Buches der, dass es noch zu früh erschienen ist, dass es nicht gewartet hat, bis die einzig wahre und feste Resultate zeitigende Methode, nämlich die Ernst Sieckes, sich zu allgemeiner Anerkennung durchgesetzt hat. Alsdann ist es an der Zeit, die Grundlinien für eine methodische Intellektualmythologie zu entwerfen, das wäre dann der letzte krönende Abschluss des Gebäudes.

Digitized by Google

Berichtigung.

Zu der von der OLZ 1918, 250 übernommenen Nachricht, dass Langdon im Museum der Universität Pennsylvania die zweite Tafel des Gilgameš-Epos entdeckt habe, möchte ich bemerken, dass Poebel diese Tafel bei einem Antiquitätenhändler entdeckt hat, die dann auf seinen Vorschlag vom Museum der Universität Pennsylvania gekauft wurde. Poebel hat über diesen Fund auch schon in OLZ 1914, 5 berichtet und dort in Aussicht gestellt, dass er die Inschrift veröffentlichen wolle. (Woran er aber durch den Krieg verhindert worden ist.)

Bruno Meissner.

Personalien.

Josef von Karabacek in Wien ist im Alter von 73 Jahren gestorben.

Georges Legrain ist am 27. August 1917 in Luxor gestorben.

Mrs. Grenfell, die sich viel um das Studium der Scarabäen bemüht hat, ist in Oxford am 8. August 1917 gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgem. Zeitung des Judentums. 1918:
3. *A. Jirku, Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen; *Sven Hedin, Bagdad, Babylon, Ninive (Dienemann).
4. M. Spanier, Randbemerkungen zu Kotteks Geschichte der Juden.
6. u. 7. Ratner, Die Geistes- und Gemütshygiene im altjüdischen Schrifttum.
14. S. Jampel, Julius Wellhausen.

American Historical Review. 1917:
January. *A. Clay, Miscellaneous inscriptions in the Yale Babylonian Collection (R. W. Rogers). — *G. A. Barton, Archaeology and the Bible (L. B. Paton).
April. *W. Goodsell, A history of the Family. — *H. G. Rawlinson, Intercourse between India and the Western World from the earliest times to the fall of Rome. — *C. H. Moore, The religious thought of the Greeks from Homer to the triumph of christianity (W. G. Everett).
July. *H. A. Gibbons, The new map of Africa (1900—1916) (N. D. Harris).

Archiv für Religionswissenschaft 1918:
1. G. Wissowa, Interpretatio Romana Römische Götter im Barbarenlande. — M. P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. — F. Boll, Oknos. — *Religiöse Stimmen der Völker: 1. G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten, 2. J. Hell, Die Religion des Islam I. Von Mohammed bis Ghazâlî (O. Weinreich). — O. Weinreich, Aion in Eleusis. — F. Boll, Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphanienfestes. — R. Reizenstein, Zur Religionspolitik der Ptolemäer. — W. Spiegelberg, Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus. — K. Preisendanz, Ein Pseudo-Moses. — E Schröder, „Walburg, die Sybille" (*Βαλουβουργ Σήνονι σιβύλλᾳ*).

Baessler-Archiv. 1917:
Beiheft VIII. F. Staschewski, Die Banjangi. Ueberarbeitet u. herausg. von B. Ackermann.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1918:
22. *A. Goethals, Mélanges d'histoire du christianisme, quatrième patrie (Bultmann). — *A. Walther, Das altbabylonische Gerichtswesen (Gustavs).
23. *Papyrusurkunden der öffentlichen Bibliothek der Universität zu Basel. I. Urkunden in der griechischen Sprache, hrsg. von E. Rabel. II. Ein koptischer Vertrag, hrsg. von W. Spiegelberg (K. Fr. W. Schmidt).
24. *Fr. Oertel, Die Liturgie, Studien zur Ptolemäischen und Kaiserlichen Verwaltung Aegyptens (Gelzer).

Deutsche Literaturzeitung. 1918:
25. *K. Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana (E. Oberhummer).
26. S. Krauss, Der alte Judenfriedhof in Wien und seine Grabschriften.
27/28. *H. Bauer, Von der Ehe. Das 12. Buch von Al-Ġazālī's Hauptwerk übers. u. erl. (I. Goldziher). — *H. Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes (H. Gressmann).

Expositor. 1918:
January. G. H. Box, Who were the Sadducees? — B. W. Bacon, The „five Books" of Matthew against the Jews. — A. T. Cadoux, St. Marcs Anticipations.
February. G. A. Cooke, Palaestine and the Restoration of Israel. — W. E. Barnes, A. Prophet's Apologia (Ez. I, 1—3). — J. E. H. Thomson, Unfermented Wine in the Lord's Supper. — E. M. Winstanley, The Outlook of the fourth Gospel. — E. Margoliouth, Elijah on Mount Horeb. — W. H. P. Hatch, „It is enough".
March. A. C. Welch, A fresh study of Zechariah's Visions. — A. T. Robertson, The Date of St. Marks Gospel. — G. Milligan, Greek Papyri (Einführung in die Papyruskunde).

For Kirke og Kultur. 1918:
Febr. *S. Mowinckel, Ezra de skriftlaerde (R. Gjessing).
Mars. S. Mowinckel, Prøver paa en metrisk oversettelse av det gamle testament.
Mai. E. Hambro, De ældste bibler i verden. — S. Mowinckel, Julius Wellhausen.

Geographical Journal. 1918:
Febr. M. Esposito, The pilgrimage of Symon Semeonis: A contribution to the history of mediæval. — M. E. Durham, The Turcs and the Balkans.
March. J. C. Smuts, East Africa. — E. de Vasconcellos, The effect of proposals for the creation of an „International State" in Tropical Africa.

Geographical Review. 1918:
January. L. C. West, Dongola Province of the Anglo-Egyptian Sudan. — *W. W. Claridge, A history of the Gold Coast and Ashanti from the earliest times (C. C. Adams).

Geografisk Tidskrift. 1918:
24, V. J. A. Davidsson, Dobrudsch i Fortid og Nutid. — O. Olufsen, Russisk Turkestan.

Geographische Zeitschrift. 1918:
2/3. J. Ruska, Neue Bausteine zur Geschichte der arabischen Geographie.

Journal Asiatique. 1917:
Mars-Avril. R. Weill, La fin du moyen empire Égyptien. „Livre des rois." Table des noms royaux et princiers de la période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie présentés dans l'ordre de leurs groupements historiques. — A. Bel, Un Ḍahîr Chérifien du Sultan 'Abdallâh, fils de Moulaye Ismâ'îl. — Cl. Huart, Un document turc sur l'expédition de Djerba en 1560. — A. Bel, Inscriptions Arabes de Fès. 1. Trois anciennes coudées royales de Fès. 2. Trois inscriptions sur marbre provenant du cimetière de Bâb Gîsa. — Ch. Virolleaud, De quelques idéogrammes assyriens. — *A. Christensen, Le dialecte de Sämnän. Essai d'une grammaire Sämnänie (Extrait des Mémoires de l'Ac. R. des Sc. et des L. de Danemark, 7. série II); *K. Süssheim, Prolegomena zu einer Ausgabe der im Britischen Museum verwahrten „Chronik des Seldschuqischen Reiches"; *H. A. Gibbons, The foundation of the Ottoman empire; *A. Schmidt, 'Abd-el-Wahhab ech-Cha'rânî [russisch]; *J. H. Rayner, Three Persian songs; *D. L. Smith, The poems of Mu'tamid, King of Seville, rendered into english verse; *F. Codera, Estudios criticos de historia arabe española (Cl. Huart). — *H. Munier, Service des antiquités de l'Égypte. Catalogue général des antiquités ég. du Musée du Caire. Manuscrits Coptes (L. Delaporte). — Aus den

Digitized by Google

Sitzungsberichten der S. A.: D. Sidersky, Les écritures sémitiques anciennes et modernes (macht auf die Verwechselung ähnlicher Buchstaben aufmerksam, die bei der Uebertragung des Pentateuch aus der archaischen in die aramäische Schrift vorgekommen sei).
Mai-Juin. H. Pognon, Notes lexicographiques et textes assyriens inédits (Text eines Kontrakts aus dem Jahre 5 des Königs Sin-šar-iškun und Fragmente dec Codex Hammurabi). — F. Nau, Méthodius. Clément. Andronicus. Textes édités, traduits et annotés (Les révélations de S. Méthode. S. Clément de Rome, Le portrait de l'Antéchrist. Andronicus, Sur les points cardinaux). — C. Fossey, Études Assyriennes XI—XXI. — A. Moret, Le lotus et la naissance des dieux en Egypte. — *Abû'l Mahâsin Ibn Taghri Birdî's Annals, entitled An-Nujûm az-Zâhira fi mulûk Miṣr wal-Kâhira, edited by W. Popper, IV 1 (Cl. Huart). — *G. Millet, L'école grecque dans l'architecture Byzantine; *B. Sarghissian, Grand catalogue des manuscrits arméniens de la bibliothèque des P. P. Mekhitharistes de Saint-Lazare (F. Macler). — *Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales. Vol. XV. Index analyticus totius operis (A. Guérinot). — *M. Schwab, Homélies judéo-espagnoles (D. Sidersky). — *La Bible du Centenaire, ed. par la Société biblique de Paris. 1. Genèse, Exode (Ders.). — Aus den Sitzungsberichten der S. A.: E. Leroux †.

Journal of the R. Asiatic Society. 1917:
April. J. Kennedy, The gospels of the infancy, the Lalita Vistara, and the Vishnu Purāna: or the transmission of the religious legends between India and the West. — G. Furlani, A cosmological tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac language. — R. P. Dewhurst, The metres of Ḥâfiz and Âtish. — J. Kennedy, Serapis, Isis, and Mithras as essays towards a universal religion. — *W. J. Prendergast, The Maqâmât of Badî' al-Zamân al-Hamadâni. Translated from the Arabic, with an introduction and notes (H. Hirschfeld). — General meetings of the R. A. S., January 9, 1917: Bericht über H. Baynes' Vortrag „The Zoroastrian prophecy and the messianic hope".
July. J. Kennedy, The gospels of the infancy, The Lalita Vistara, and the Vishnu Purāna (Forts.). — V. A. Smith, The confusion between Hamîda Bâno Bêgam (Maryam-Makânî), Akbar's mother, and Hâjî Bêgam or Bêga Bêgam, the senior widow of Humâyûn: Humâyûn's Tomb. — A. Cowley, Notes on Hittite hieroglyphic inscriptions. — F. Legge, Serapis, Isis, and Mithras (Erwiderung auf J. Kennedy's Aufsatz in J. R. A. S. 1917 April). — F. Krenkow, The Maqâmât of Badî' al-Zamân al-Hamadâni. — *A. J. Wensinck, The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth (M. G.). — L. W. King, Sir Gaston Maspero †. — D. S. M., H. F. Amedroz †.
October. E. G. Browne, The Persian manuscripts of the late Sir Albert Houtum-Schindler. — F. Legge, The most ancient goddess Cybele. — V. A. Smith, Akbar's „House of worship", or 'Ibadat-Khana. — Th. G. Pinches, The Semitic Inscriptions of the Harding Smith Collection; An early mention of the Nahr Malka (Zeichengruppe Hid Lugala in einer Tontafel der Mrs. Pinches's collection, zu lesen: Nâr šarri). — W. H. Moreland, Prices and wages under Akbar. — W. H. Schoff, As to the date of the Periplus. — H. Beveridge, An obscure quatrain in Bâbur's memoirs; The Mongol title Tarkhan (etruskischer Name Tarchon, Tarquinius(?)). — H. Hirschfeld, An unknown work by Ibn Jinni (Neu erworbenes Ms. im Brit. Mus., Or. 7764, betitelt: The Manhûka of Abu Nowâs, interpreted by Abûl Fath Athmân ibn Jinni). — *History of the patriarchs of the Coptic church of Alexandria.

Journal of American Folk-Lore. 1917:
April-June. A. P. Penard, Surinam Folk-Tales; Popular notions pertaining to primitive stone artefacts in Surinam. — R. H. Nassau, Bantu tales. — *H. E. Krehbiel, Afro-American folk-songs (H. H. Roberts).

Journal of Hellenic Studies. 1917:
Part. I. St. A. Cook, A Lydian-Aramaic Bilingual (in Littmann's Lydian Inscriptions I). — W. H. Buckler, Lydian Records. — A. B. Cook, A Pre-Persic Relief from Cottenham. — *P. M. Meyer, Griechische Texte aus Aegypten. — *E. Bell, The Architecture of Ancient Egypt. — *H. R. Hall, Aegean Archaeology.

Journal of Philology. 1918:
68. W. T. Thiselton-Dyer, On some ancient plant-names.

Literarisches Zentralblatt. 1918:
15. *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (J. Herrmann). — *P. Koschacker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Ḥammurapis. [16 sieh Sp. 207.]
17. *Th. Lessing, Europa u. Asien (E. Erkes). — S. Hedin, Bagdad, Babylon, Ninive (H. Philipp).
19. *J. Irle, Deutsch-Herero-Wörterbuch (H. Stumme)
20. *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel. 2. Band (J. Herrmann).
21. *K. J. Beloch, Griechische Geschichte, 2. Aufl. 2. Band (F. Geyer). — *G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen 1868—71. — *H. Bauer u. P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT (J. Herrmann).
22. *M. Buber, Vom Geist des Judentums (F. Strunz). — *K. J. Beloch, Griechische Geschichte, 2. Aufl. 2. Band (F. Geyer).
23. *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam (Brockelmann). — *J. Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I u. Darius II (Ebeling).
24. *W. Heinitz, Phonographische Sprachaufnahmen aus dem egyptischen Sudan (Linschmann).
25. *Germanentum, Slaventum, Orientvölker und die Balkanereignisse, von Austriacus Observator (Hz.).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1917:
7/8. Die Fluchpsalmen im Urteile Luthers und Franz Delitzschs.
9/12. M. Braun, Heinrich Graetz. — M. Güdemann, Heinrich Graetz. — H. Cohen, Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte. — N. Porges, Graetz als Exeget. — L. Treitel, Flavius Josephus bei Graetz. — A. Schwartz, Die Konsekrierung der dritten Stadtmauer Jerusalems. — Ph. Bloch, Graetzens Schema zu einer enzyklopädischen Bearbeitung des Talmud. — M. Güdemann, Moralische Rechtseinschränkung im mosaisch-rabbinischen Rechtssystem.

Nachricht. v. d. K. Ges. d. W. Göttingen. 1917:
Phil.-hist. Kl. H. 5. E. Littmann, Ge'ez-Studien I. II. — W. Bousset, Wiedererkennungsmärchen und Placidas-Legende. — W. Lüdtke, Neue Texte zur Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens und zum Text der Placidas-Legende.

Neue Orient. 1918:
III 1. Hugo Grothe, Oesterreichs Stellung und Arbeiten zur Kunde des näheren Orients. (Bei der kurzen Erwähnung einer südarabischen Expedition hätten wohl Glasers viel erfolgreichere Expeditionen und Arbeiten mindestens einen ähnlichen Hinweis verdient. D. R.) — Roeder, Die archäologischen Unternehmungen in Aegypten.
2. Muajed, Vers l'union Turco-Persane. — M. Horten, Die Geheimlehre der Jezidi, der sogenannten „Teufelsanbeter". — Jamohedji Maneckji Unvala, Der Pahlavitext „der König Hussav und sein Knabe" (A. Sh.).
3. Hugo Grothe, Die Orientkunde in Ungarn und die Gedankengänge des Turanismus. — H. Altdorffer, Die Bevölkerung Russisch-Zentralasiens nach Nationalität und Bekenntnis. — *Arthur E. P. Brome Weigall, A history of events in Egypt 1798 to 1914; *Adolf Hasenclever, Geschichte Aegyptens im 14. Jahrhund. 1798—1914 (Martin Hartmann).

Digitized by Google

4, 5. Alfred Cesack, Volkstum und Glaubensbekenntnis im Kaukasus. — Ali Djemalzadeh, Die Engländer und der Süden Persiens. — *Enver Pascha, Um Tripolis. — *Türk Jurdu; *Jeni Medschmu'a (Martin Hartmann). — *Nikolaus Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen II. H. (M. H.).
6. H. Altdorffer, Die Bevölkerung Sibiriens.
7. H. Banning, Zur Rechtsschreibung der türkischen Ortsnamen.

Nordisk Missions-Tidsskrift. 1918:
2. A. Nielsen, Koranen og Biblen (Forts.). — B. Balslev, Verdenskrigen og Jøderne (Forts.).
Juni. A. Nielsen, Koranen og Biblen (Schluss).

Norsk Teologisk Tidsskrift. 1918:
Mars. *G. P. Wetter, Der Sohn Gottes (S. Hoffmeyer). — *E. Balla, Das Ich der Psalmen; *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremias (S. Mowinkel).

Nordisk Tidskrift. 1918:
1. P. Lugn, Den egyptiska dödsboken.
2. *R. Nordenstreng, Europas människoraser och folkslag (S. Hansen).

Nordisk Tidskrift for Filologi. 1918:
1. *Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (H. Roeder).

Petermanns Mitteilungen. 1918:
März/April. Th. Langenmaier, Alte Nachrichten über mittelafrikanische Völker. — *E. Banse, Die Länder und Völker der Türkei (A. Philippsohn).

Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 1918:
2. W. L. Nash, The Origin of the Mediaeval representations of the weighing of the soul after death. — S. Langdon, Three new hymns in the cults of deified kings. — C. Mc Clure, A note on the Covenant Ceremony among the Hebrew.
3. S. Langdon, Three new hymns in the cults of deified Kings (Forts.). — A. M. Blackman, Sacramental ideas and usages in ancient Egypt.
4. S. Langdon, Three new hymns (Forts.). — A. M. Blackmann, Sacramental ideas and usages in ancient Egypt (Forts.). — A. H. Sayce, The Arioch of Genesis.

Revue Archéologique. 1917:
Juillet—Octobre. P. Paris, La poterie peinte ibérique d'Emporion. — J. Lesquier, L'Arabarches d'Égypte (Steuerbeamter im römischen Aegypten). — Gieseler, Le mythe du dragon en Chine. — M. Pillet, Quelques documents inédits sur les fouilles de Victor Place en Assyrie (betr. die Versuche, die im Jahre 1855 durch Schiffbruch gesunkenen Altertumsfunde zu heben). — S. de Ricci, Esquisse d'une bibliographie égyptologique. — P. Saintyves, Deux thèmes de la Passion. (Die ungenähte Tunica, und die Verfinsterung). — S. de Ricci, L'hypothèse d'un Pentateuque cunéiforme. — J. Lesquier, Les papyrologues italiennes. — Ders., La papyrologie en Angleterre. — S. Reinach, Un essai de synthèse préhistorique (Beziehungen der minoischen Kultur zur mitteleuropäischen nach einem Vortrag von A. Evans vom Jahre 1916). — Nouvelles archéologiques: S. R. bezweifelt die Richtigkeit der Nachricht Reuters aus Cairo, daß eine chinesische Statue in den Ausgrabungen von Canope gefunden sei. — S. Reinach, Prof. Jesse B. Carter † 20 juillet 1917. — A. Moret, Georges Legrain †.
Nov.-Déc. E. Vassel, Inscriptions céramiques puniques. — S. de Ricci, Esquisse d'une bibliographie égyptologique. II. Topographie (Forts.). — F. Cumont, A propos de Cybèle. — *F. Cumont, Études syriennes (R. R.) *H. Pernot, Grammaire du grec moderne (S. R.). — *E. Pottier, Musée du Louvre (S. R.).

Revue Critique. 1918:
2. *H. Gauthier, Le livre des rois d'Égypte T. V (A. Moret). — *Cl. Huart, Le livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi (M. G. D.). — *H. M. Wiener, The date of the Exodus (A. L.).
3. *J. Ajalbert, Le Maroc sous les Boches (M. G. D.). — *E. Montet, Études orientales et religieuses (A. Bel). — *A. P. Cabrero, Ibiza arqueologica; *C. Roman, Antiguëdades Ebusitanas (R. Lantier).
5. *De la Revelière, Les énergies françaises au Maroc (F. Bertrand).

Revue de Philologie. 1917:
Janvier. G. Bardy, Notes sur les recensions hésychienne et hexaplaire du livre d'Esdras-Néhémie (Εσδρας β').

Revue de l'histoire des Religions. 1916:[1]
LXXIII. G. Huart, Authenticité et valeur de la tradition populaire. — W. Deonna, Les prototypes de quelques motifs ornementaux dans l'art barbare (Daniel in der Löwengrube). — *A. Bouché-Leclercq, Histoire des Séleucides (A. de Ridder). — R. Dussaud, L'Aphrodite Chypriote. — P. Alphandéry, Les croisades d'enfants. — F. Macler, Les couvents arméniens. A propos d'une publication qui n'est pas récente (K. Kostanéonts, Hayots vanqére Moscou 1886). — *R. Weill, Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien (A. Moret). — *A. van Hoonacker, Une communauté judéo-araméenne à Éléphantine, aux Ve et VIe siecles avant J. C. (R. Dussaud). — *L. Malten, Kyrene, Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen; *V. Constanzi, Tradizioni Cirenaiche; *A. Ferrabino, Cirene mitica (A. Reinach). *H. Graillot, Le culte de Cybèle, mère des dieux (A. de Ridder). — *A. Ungnad, Babylonian letters of the Hammurapi period (L. Delaporte).
LXXIV. M. Goguel, Notes d'histoire evangélique. Le problème chronologique. — *R. Forrer, Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Strassburg (W. Deonna). — *Cl. Huart, Le livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el Maqdisi (R. Dussaud). — *A. Poebel, Historical Text-Historical and Grammatical texts — Grammatical Texts (L. Delaporte). — P. Gauckler, Nécropoles puniques de Carthage (R. Dussaud). — G. Huet, Un miracle de Marie-Madeleine et le roman d'Apollonius de Tyr. — A. Moret, Maspero et la religion égyptienne. — *N. W. Thomas, Anthropological Report on Sierra Leone (L. Rougier). — E. Benamozegh, Israël et l'humanité (A. Lods). — *J. Abelson, Jewish mysticism (P. Masson-Oursel).

Revue des Traditions Populaires. 1917:
1/2, 3/4. E. Cosquin, Les Contes Indiens et l'Occident. Petites Monographies folkloriques à propos des Contes Maures.
7/8. *Giacobetti, Recueil d'énigmes arabes populaires (R. Basset). — *E. Cerulli, Canti popolari amarici (Ders.).
1918: 1/2. G. Huet, Le conte du trésor pillé (trésor de Rhampsenite). Les versions africaines. — R. Basset, Contes et legendes arabes.

[1] Nachträglich ausgezogen.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig

Soeben erschienen:

Frölich, Richard: Das Zeugnis der Apostelgeschichte von Christus und das religiöse Denken in Indien. (II, 74 S.) 8°. M. 3 —
(Arbeiten zur Missionswissenschaft. 2. Stück.)

Levertoff, Paul: Die religiöse Denkweise der Chassidim, nach den Quellen dargestellt. (IV, 164 S.) 8°. M. 6.50
(Arbeiten zur Missionswissenschaft. 1. Stück)

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Golts-Allee 11.

Digitized by Google

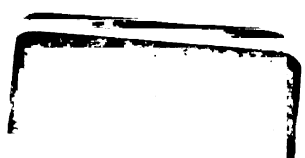
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

OCT 2 '73 2 '73

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google